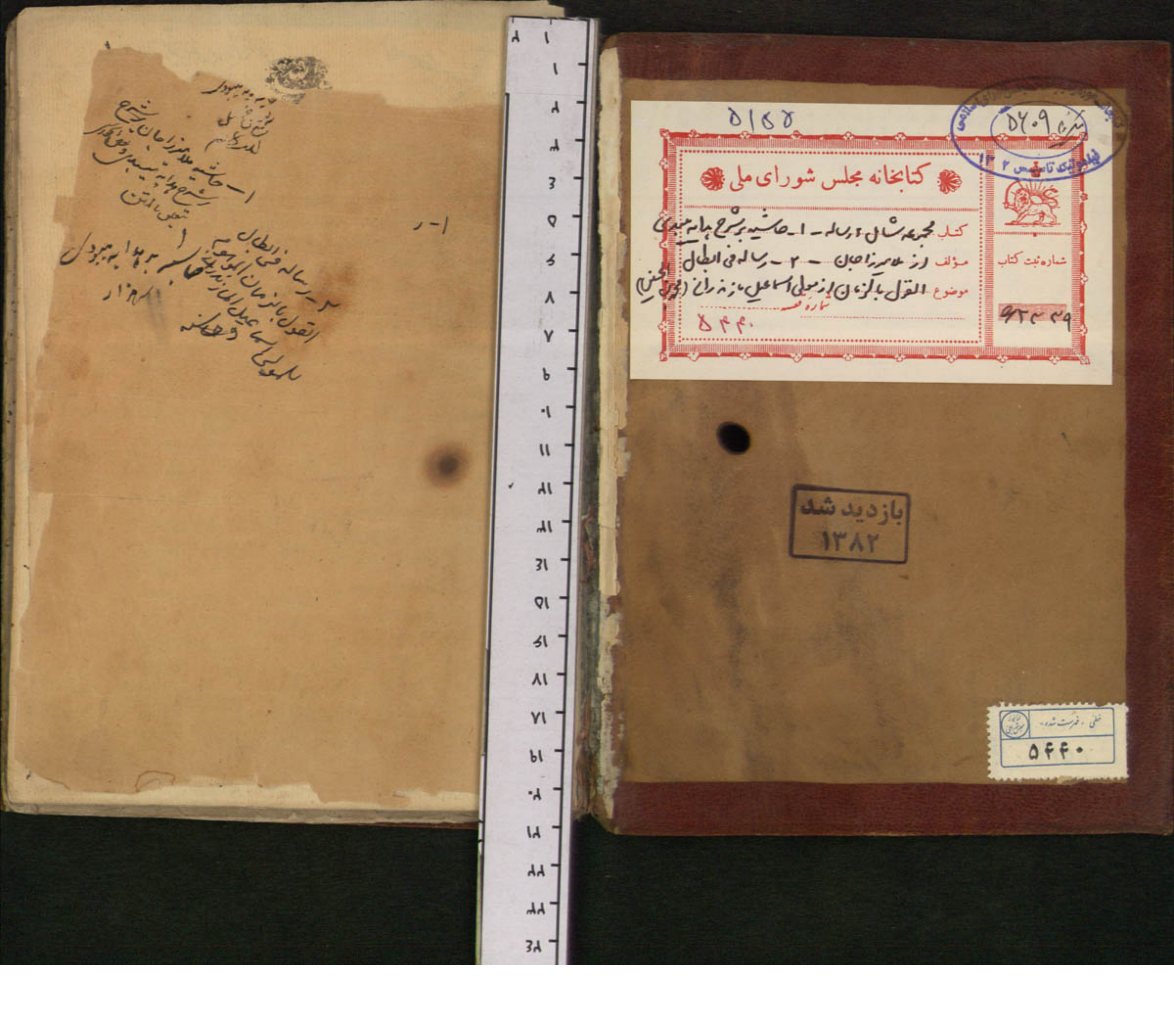

۲۱۵



کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب
۵۴۴۰
بازدید شد
۱۳۸۲
۵۴۴۰

١

اثر ... بهبودی
... ٥
... ٧
١ـ حاشیه ملا میرزا جان بر شرح
شرح هدایه میبدی و تعلیقات
تعلیق بالمتن
١ـ ر
٢ـ رسالة فی ابطال
القول بان زمان ... جاسبر ... بهبودی
... عبد ...
... وعقلیه

١

السيد قدس سره ... ما ذكره في تحقيق رسالة ... عرض قدس سره تحقيق معاني هذه المراتب نقلا من كلامهم على وجه يستنبط
منه المحبث عليه ... بان ما ذكره مخالف لما ذهب اليه ارباب الذوق والرياضة واعلم ان المعتبر ... الفرق ... اليقين
وهو المفارق والمستفيض وهو النفس والعلم والمعلوم والسيد قدس سره قد اعتبر شيئا في معانيها بازاء ... اولها امرا محسوسا
فيكون هذا من قبيل تنظير المعقول بالمحسوس فاعتبر جرم النار بازاء المفارق ... بازاء العلم والرائي بازاء المتيقن
المستفيض والمرئي بازاء المعقولات واما وجه انضباط ... على ما ذكره السيد ... في تفسير علم اليقين
ان يكون مرتبة على ... مشاهدة ... المعقولات ... ان ... التوفيق بينهما ان في
كل واحد من المشاهدتين ... الاخرى الا ان احدهما يكون بالذات والاخرى بالتبع ... ان في عين اليقين
المراد ... مشاهدة المرآة وبالعكس الا ان احدهما بالذات والاخرى بالتبع فيصح ان في مراد ... من
مشاهدة المعقولات المفارق ... المفارق ... مشاهدة المفارق ... فيه
على استلزام كل واحدة من المشاهدتين المشاهدة الاخرى ... ما ذكره قدس سره ... حق اليقين ... ان
تكون تلك المرتبة ... المفارق ... النفس بحيث تتصل ... بالاتصال ... العلم
... الاتصال ... مفارق واتحادها معه ... ذكره ... وجه التوفيق ... بالتاثر ... معناه
المصدر ... بالمصدر ... هو ... الاتصال ... الا انهم ... عن هذه المرتبة ... التاثر ...
العلم حصول صورة الشيء في العقل ... المعقول ... العلم هو الصورة الحاصلة ... استقام الكلام ...
المرام وارتفع التخالف بين ... فان قلت ما ذكره في تفسير حق اليقين ... ان ... اتصال
النفس بالمفارق واتحادها معه وهو باطل من وجهين الاول ... خلاف ... الاثنين ... ان
والثاني ... الاتحاد والاتصال ... ليس ... على الكب
المرتبة ... المراد بالاتحاد ... العلم ... النفس ... العلم بالاتحاد الذي كان قبل ذلك ...
الاتحاد والى هذا انظر قول بعض العارفين وحال اينجا که رفع خيالست خيال از پیش برخيزد ...
... كشته ... كردم ... اسان ... على هذا يندفع الوجهين ... علاه
مذهب الصوفيه ان الاشياء كلها متحدة مع المبدأ والتعدد والتميز انما هو بالتعينات والاعتبارات ...
الوجود والموجود ... حقيقة ... كما قال العارف ... الحق ... بو الحق ...
انا الحق ... بجز ... وذهب ... الوجود الموجود
كلي الكم وجود سائر الاشياء ... الكامل ... الوجود ...
الا ... معناه ... نار ...

١

قال الشارح ره ولما كان هذه المرتبة اي مرتبة كمال المعرفة بناء على الجواب الاول او بل الفهم بناء على الجواب الثاني عقب الكلام بذكر ما
هذه الملازمة ظاهر اذ الافاضة والاستفاضة مبني على الملائمة والمناسبة ولما كان المناسبة بيننا وبين الواجب منتفية ما
لكونه في غاية التجرد والتقدس وكوننا في نهاية التعلق والتدنس وجب ان نتوسل بذي جهتي التجرد والتدنس من جهة التجرد
يستفيض ومن جهة التدنس يفيض علينا وهو محمد ص ثم التوسل بالاصحاب لكون الملائمة بيننا وبينهما اشد واوفر
الملائمة بيننا وبين النبي ص واعلم انه يعلم من هذا التقرير انه يجب التوسل بذي جهتي التجرد والتدنس اما بخصوص
ان هذا احد لا يلزم ولا يحصل من هذا الدليل اللهم الا ان يقال انه ص لما كان اشرفهم واكملهم واعظمهم مرتبة خص بالتوسل اولى
واجيب قال الشارح ره وان كان الثاني وهو ان يكون اه فقد قيل ان مراتب القوة العملية ايضا اربعة فلم لم يذكر الشارح تمامها
بل … اشار منها واجيب عنه بوجوه احدها ما مذكور في الحاشية الاخرى وثانيها انه ذكر الوجوه كلها لان الشارح
قد ذكر التزكية والتحلية وكل واحد منهما ينقسم الى قسمين لان التزكية اما تزكية الظاهر او الباطن والتحلية ايضا
من التحلية بالصور القدسية والتحلية بملكة الاتصال والانفصال ولا يخفى ان هذا الجواب بعيد عن العبارة غاية البعد
اذ لو كان المراد هذا لوجب … وتحليته حتى يكون مقابلا للتزكية ولم يقل … وتخليته وحصل بهذا …
… المقابل … قال المصنف فاعلموا … اما جواب لاما المقدر …
نظم الكلام اي بعد … الصلوة على النبي واله او مبني على توهم اما في هذا المقام … وانما قال
… ولم يقل من … رعاية للعرف والتعظيم ولفظة او في قوله او ترتيب خطاب اي ترتيب كلمات
يخاطب … المبالغة في السؤال
قال المصنف وترتيب خطاب المراد بالخطاب المسائل التي يخاطب بها الى الرفقاء اي حصل هذه المسائل في مرتبة بان يقدم
بعضها على بعض ويفصل بينها بالتقديم والتاخير على الوجه اللائق بها … القرآن فصل الخطاب … الكون
الايات مفصولة ويسمى فرقانا … لاجل كونه فارقا … بين الحق والباطل قال المصنف لواهب الصور والحيوة المراد
بها بالصور مطلق الصور النوعية ومع الحيوة ظاهر لكن المراد بالصور ههنا الصور العلمية اي …
… الذي يهب الصور العلمية علينا والحيوة … التاليف … مفيض العدل
اشارة الى انه لابد للمؤلف من العدالة … النظر في المسائل … حكم ببطلان بعضها وحقية البعض
الاخر لانه حكم او لا ببطلان المسائل الحقة وحقية المسائل الباطلة فان هذا الفعل … قال الشارح
… الحكمة على وجه يتضمن معرفة المرتبة والموضوع والغاية اما المرتبة فظ واما الموضوع وهو قوله … الوجود
وما عليه الواجب واما الغاية فهو قوله … كاملة اه … الحكمة … المراد بعلم الحكمة
اما الملكة او التصديق بالمسائل او نفس المسائل … مطلق الادراك … ههنا
ولو اطلق لفظ العلم … المراد …

١
بازرسی شد
۲۷ - ۳۶



بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الهداية امر لديه قيل هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب واراءة الطريق الموصل الى المطلوب وقيل هي الدلالة الموصلة والايصال الى المط ونقض الاول بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء لان الرسول [illegible] شانه الدلالة على ما يوصل الى المط فكيف يجوز نفيها عنه والثاني بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لانه اذا كانت الهداية بمعنى الايصال الى المط يصير معنى الكلام هكذا واما ثمود فاوصلناهم الى المط فلم يصلوا وهو تناقض في الكلام

مواته ليس المراد ما هو الظاهر لانه حتى توجه النقض بالمراد غرالا وهو النوع التمكن فلا يرد النقض و ايضا
بناء على هذا التوجيه يكون في الكلام اضمار وشيء هذا الاضمار يجوز ارتكابه في [illegible] واما محمود
فهو ثنا بهم كما يحبوا العرف على الورث لا يبقى ان المعنى انا اظهرنا على محمود مقدما على ايصال
على الحق من ارسال الرسول واظهار المعجزة على يده كما تحبوا العرف فيكون اعمال الاخيار كاعمال
التجوز مشركا وايضا لا اختصاص لنفي التمكن بالهداية بالمعنى المذكور لان شيئا من افعال العباد
لا يكون بحيث لا يحتاج الى التمكن باربعة واقداره لان جميع افعالهم باقداره تعالى وتمكينه وايضا
لا تخصيص لنفي التمكن المذكور بمن احببت بل هو عام شامل له ولغيره الا ان يتوهم بما ذكرناه على
فتذكر قوله كل شيء ويعود اليه يمكن ان يكون هذا تعليلا لقوله الهداية امر لا يدريه ان الهداية امر
لا يدريه بنا على ان كل شيء ويعود اليه فيستند اليه اعلم ان المشهور فيما بين الجمهور هو ان الحكماء
يقولون انه لا يصدر عن الواجب جل شانه الا العقل الاول والعقل الثاني يصدر عن العقل الاول
والعقل الثالث يصدر عن العقل الرابع وهكذا الى العقل الفعال الذي يستند اليه جميع ما تحته من
الموجودات على ما صرح به الفاضل [illegible] في حاشيته على حاشية المطالع حيث قال انه تقسيمه [illegible]
الحكماء واثر الحق الاول قد انقطع في المعلول الاول فلا اثر له في المعلول الثاني اصلا اذ هو ليس
بصادر عن الحق الاول بواسطة المعلول الاول بل هو صادر ابتداء عما هو صادر عنه انتهى وهذا افتراء
على الحكماء فان مذهبهم ان المؤثر في الوجود ليس الا الواجب جل شانه وليس في مذهبهم [illegible] ما ليس
المكان افاضة وجود ما سوى الموجودات وقد صرح المحقق الطوسي قدس سره القدوسي في
شرح الاشارات بعدما نقل الاعتراض الذي اورده ابو البركات البغدادي على الحكماء
ان حاصل ذلك الاعتراض هو ان الحكماء نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسط
والمتوسط الى العالية واما الان الواجب فلزمهم ان ينسبوا جميع المعلولات الى الواجب جل شانه
لان مفيض الوجود عندهم ليس الا الواجب جل شانه ثم في كلام الحكماء تناقض لانهم يقولون تارة
ان علة الوجود مطلقا لا يكون الا الواجب جل شانه وتارة يسندون الوجود الى غير الواجب جل شانه
ثم قال بعد ذكر الاعتراض وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون
على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود منه على الاطلاق فان تساهلوا في عباراتهم واسندوا

التعاقبة

معلولا الى العالية كما يسندونه الى العلل المتعاقبة والى الموضعية والى التعاقبية كما الشروط وغيرها فلم
يكن ذلك منافيا لما انتسبوه ونسوا ما اسماهم عليها انتهى بالفاظه وهذا التحقيق فيما ذكرناه من مذهب
الحكماء فان قيل اسلوب المصنفين انهم بعد التسمية يبتدؤن بالحمد والشارح لم يسلك هذا المسلك
بل بعد التسمية قال الهداية ثم قال له الحمد قلت يمكن ان يقال ان وجه العدول عن اسلوبهم هو ان
داب المصنف في كتاب الهداية انه اراد بيان مبحث مشكل بذكر نحو ذلك الهداية للاشارة
الى ان المحقق لذلك المبحث لا يمكن الا بهداية ارشدهم واراءتهم ما هو الصواب والحق ثم يشرع في بيان
ذلك المبحث والشارح ذكر الهداية قبل الحمد للاشارة الى ان الحمد به كما يليق بجنابه المقدس
لا يتيسر الا بارادته ما هو اللائق والمناسب بجنابه تعالى فلذلك صدر الحمد بالهداية قوله له الحمد
تقديم الجزء لافادة الحصر لان تقديم ما هو حقه التأخير يفيد الاختصاص يعني الحمد مختص بجنابه تعالى لان المنعم
حقيقة ليس الا الواجب جل شانه وكذا الكمالات الحقيقية لا توجد الا بالنسبة الى ساحة عزه جل سلطانه
والحمد لا يكون الا في مقابلة الانعام او غيره من الصفات الكمالية وهما مختص به تعالى كما ذكرنا فيكون
الحمد مختصا بجنابه قوله على ما انعم هذا اشارة الى ان حمد العباد بالنسبة الى الرحمن
لا يكون الا شكرا لان العباد مستغرقة في النعم الالهية ونعم ما قال العارف شكر تو چون کنم که هم نعمت
توام نعمت عظيمه شکر کنم بر زبان خویش وفي الادعية الماثورة وقع التشبيه الى على ان حمد
العباد لا يكون الا شكرا اشار الى الحمد حمدا شاكرين ويكون ما انعم مؤولا بالانعام فيكون الحمد بازاء
الانعام ويحتمل ان يكون ما موصولة ومع هذا يكون في الصلة ضمير عائد الى الموصول ولما لم يكن
مذكورا فيلزم ان يكون مقدرا في تقدير الكلام هكذا على ما انعم علينا فلا بد من ارتكاب الحذف
بخلاف الاحتمال الاول فانه لا يحتاج الى ارتكاب الحذف فهو اولى من هذا الوجه وايضا على تقدير
كون الما مصدرية يكون الحمد بازاء الصفة التي هي الانعام بخلاف ما اذا كانت موصولة فان الحمد
ح يكون في مقابلة النعم والحال ان المشهور هو ان يكون الحمد بازاء الصفة الكمالية دون النعمة
الا ان يقال ان هذا ان يكون بالنسبة الى الحمد الذي لا يكون شكرا الا على الاطلاق فتدبر قوله
سوابق النعم ولواحقها يحتمل ان يكون المراد بسوابق النعم الوجودات ولواحقها الكمالات التابعة
والاتية للوجود ويحتمل ان يكون المراد بسوابق النعم العقول ولواحقها النفوس ويحتمل ان يكون

يتعلق بالنسبة التي بين الموضوعات وتلك الاحوال كما لا يخفى ان العقل البسيط كالتصديق يتعلق بالنسبة
التي بين البسيط والعقل ولا يتعلق بنفس البسيط ولا بنفس العقل بل بالنسبة التي بين الموضوع
والمحمول ويصح الحمل على المعنى الثالث ويصير المعنى الحكمة هي المسائل المتعلقة باحوال اعيان
الموجودات فيكون الباء للملابسة لان المسائل متلبسة بالموضوع والمحمول لان الكل متلبس بجزئه
ولا يصح ان يكون الباء للصلة على هذا التقدير لان المسائل ليست مما يتعلق المحمول او الموضوع كتعلق
الضرب بالمضروب ولا يصح الحمل على المعنى الرابع وهو الملكة الحاصلة من تكرر الادراكات سواء كانت
تصورية او تصديقية لانه لو حمل على هذا يلزم ان يكون من يحصل له الملكة من تكرر الادراكات التصورية
باحوال اعيان الموجودات حكيما ولم يقل به احد نعم لو خص الملكة الحاصلة من تكرر الادراكات بالملكة الحاصلة
من تكرر الادراكات بالتكم[?] التصديقية باحوال اعيان الموجودات يصح الحمل عليه والمراد بالاحوال
الاعراض الذاتية التي لاعيان الموجودات والمراد باعيان الموجودات العينية اي الموجودات
الخارجية اعم من ان يكون بذاتها موجودة في الخارج او يكون منشأ انتزاعها موجودا فيه على ما يجيء في التحقيق
هذا المقام فانتظر وانما وقع لفظ الجمع في التعريف حيث قال المعرف اعيان الموجودات ولم يقل
الموجود العيني للاشارة الى ان الحكمة الموقوفة لها اقسام وكل قسم موضوعه موجود عيني على ما ستقف
عليه فيكون للحكمة موضوعات متعددة ولاجل ذلك اتى بصيغة الجمع وقوله على ما هي عليه في نفس الامر يمكن
تعلقه باعيان وبالاحوال وبالعلم وعلى التقادير يكون كلمة ما على معنى النحو والطريقة وحاصل المعنى
على التقدير الاول ان الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات على النحو الذي يكون الاعيان على هذا النحو
في نفس الامر اي يكون الاعيان واقعة على هذا النحو في نفس الامر وعلى التقدير الثاني يكون حاصل المعنى ان
الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات على النحو الذي يكون الاحوال على هذا النحو في نفس الامر اي يكون الاحوال
واقعة على هذا النحو وعلى التقدير الثالث يكون حاصل المعنى ان الحكمة علم باعيان احوال الموجودات
على النحو الذي يكون العلم على هذا النحو في نفس الامر اي يكون العلم باحوال اعيان الموجودات واقعا
على هذا النحو في نفس الامر فيكون العلم مطابقا للواقع قوله بقدر الطاقة البشرية الظاهر
انه متعلق بالعلم يعني ان العلم المذكور انما هو العلم بقدر الطاقة البشرية لا فوق الطاقة البشرية والا
يلزم ان لا يتحقق من البشر حكيم والاولى ان يتعلق قوله بقدر الطاقة البشرية بالاحوال والاعيان

على ما يظهر

على ما يظهر بالتامل وعلى هذا التعريف اعتراضات الاول [illegible] الرابع اجوبتها للاولى انه لا يخلو من ان
يكون المراد من الاحوال اما جميعها او بعضها او في الجملة اي في ضمن اي فرد من الشخص اتفق وكذا
المراد من الاعيان اما جميعها او بعضها او في الجملة اي في ضمن اي فرد من الشخص اتفق فعلى الاول
اي على تقدير ان يكون المراد جميع الاحوال وجميع الاعيان يلزم ان لا يكون الحكيم الا الواجب جل شانه
لان العالم بجميع احوال جميع الموجودات ليس الا هو فلا يكون الحكيم غيره تعالى مع ان الحكماء اكثر من ان
تحصى وعلى الثاني والثالث يلزم ان يكون كل فرد حصل له العلم ببعض احوال الموجودات ولو كان واحدا
حكيما ولم يقل به احد والجواب عنه انا نختار ان المراد بعض الاحوال لكن تخصص ذلك البعض بالبعض
الذي يكون في قدر طاقة اوساط الناس ومع هذا لا يلزم شيء من المفسدتين الثاني ان المراد بطاقة البشر
اما طاقة الكل الناس واما طاقة مجموع الافراد واما طاقة فرد ما فعلى الاول يلزم ان لا يوجد الحكيم
بناء على استبعاد وقوع الاحتمال الاول وامتناعه العادي ولو فرضنا انه يقع فلا يوجد الا في ضمن
فرد فيلزم ان يكون الحكيم من جنس البشر منحصرا في الفرد ولم يقل به احد وعلى الاحتمال الثاني يلزم ما يلزم
على الاحتمال الاول لان الاحتمال الثاني يعتبر فيه صرف جميع طاقة افراد البشر فيلزم صرف طاقة الكل
افراد البشر ايضا فيلزم ما يلزم على الاحتمال الاول وعلى الاحتمال الثالث يلزم ان يكون البليد حكيما اذا صرف
طاقته ولم يقل به احد ويلزم ان يكون الذكي اذا صرف مقدار طاقة البليد حكيما لانه يصدق عليه انه صرف
مقدار طاقة فرد ما من البشر على ما هو المفروض في الاحتمال الثالث والحال ان الذكي بسبب صرف
طاقة البليد لا يصير حكيما اتفاقا والجواب عنه المراد فرد ما من طاقة البشرية لكن تخصيص ذلك الفرد
بفرد طاقة الناس فيكون الله فرد ما لكن يعتبر تحققه في ضمن طاقة اوساط الناس الثالث ان تعريف
الحكمة المذكور لا يصدق على الحكمة الالهية التي هي اشرف اقسام الحكمة واعلاها لان موضوع
الحكمة الالهية هو الموجود المطلق على ما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء فالحكمة الالهية باحثة عن
احوال الموجود مطلقا لا عن احوال الموجود الخارجي فيلزم خروجها عن تعريف الحكمة والجواب عنه ان مراد
الشيخ من الموجود المطلق ليس ما هو الاعم من الموجود الخارجي والذهني بل مراده من الموجود المطلق
هو الموجود الخارجي الذي لا يكون مختصا بقسم من اقسام الخارجي كالواجب والجوهر والعرض
فاطلاق الموجود المطلق انما يكون باعتبار شموله لجميع اقسام الموجود الخارجي لا باعتبار

المراد بسوابق النعم التی انعم اللّه تعالی بها علینا فی النشأة الاولی وبلواحق النعم التی ینعم اللّه تعالی بها علینا فی النشأة الاخری من نعیم الجنة وحورها وقصورها وقیل ان یکون المراد بسوابق النعم الانبیاء السابقون علیهم السلام تاریخا وزمانا وبلواحقها نبینا مع ائمة الطاهرین صلوات اللّه علیهم اجمعین قوله فشمرت عن ساق الجد فیه استعارة بالکنایة وتخییل وترشیح اعلم ان اللفظ لا یخلو اما ان یکون مستعملا فی معناه الموضوع له ام لا فان کان مستعملا فیه فهو حقیقة وان لم یکن مستعملا فیه بل مستعملا فی المعنی الذی لا یکون موضوعا بالنسبة الیه فلا یخلو اما ان یکون فی الکلام قرینة صارفة عن الموضوع له ام لا فان لم یکن القرینة موجودة فهو الکنایة تقول مالاذا فرضوا ان شخصا من الانس یؤذی المسلمین سبیه فتقول فی حضوره المسلم من سلم المسلمون من یده ولسانه فانه کنایة عن نفی صفة الاسلام عن المؤذی وشبههما اذا قرن الی شخص من الانس لیشرب الخمر ویعتقد حلها وانت تزجره وتقول انا لا اعتقد حل الخمر فهذه کنایة عن اثبات صفة الکفر له وان کانت القرینة الصارفة موجودة فهو المجاز ولا بد فی المجاز ان یکون بین المعنی الحقیقی والمجازی علاقة ومناسبة وتلک العلاقة المصححة لاستعمال اللفظ فی غیر ما وضع له لا یخلو اما ان یکون تشبیها او غیر تشبیه فان کان تشبیها فهو الاستعارة وان کانت غیر تشبیه کالسببیة والمسببیة والالیة والمحلیة والصفتیة والموصوفیة وغیرها من المناسبات والعلاقات فهو المجاز المرسل اما الاستعارة التی یکون العلاقة المصححة فیها التشبیه فی الکلام لیس الا المشبه به کقولنا رأیت اسدا فی الحمام فهو الاستعارة التحقیقیة والاستعارة المصرحة وان لم یکن المشبه به مذکورا بل لا یکون المذکور فی الکلام الا من ارکان التشبیه الا المشبه فهو الاستعارة بالکنایة والاستعارة المکنیة کقولهم ان المنیة انشبت اظفارها فانه شبهت المنیة بالسبع وهذا التشبیه مضمر فی النفس ثم اثبت ما هو من لوازم المشبه به للمشبه وهو اثبات الاظفار للمنیة تخییلیة واثبت ایضا ما هو من ملائمات المشبه به وهو انشاب الاظفار للمشبه وهو استعارة ترشیحیة والاستعارة بالکنایة لا یمکن ذکرها بدون ذکر الاستعارة التخییلیة معها واما ذکر الاستعارة الترشیحیة معها فلا یجب تارة یذکر وتارة لا یذکر فقس علی ما ذکرنا فی المثال ما ذکره تعالی قوله فشمرت عن ساق الجد فانه استعارة بالکنایة وتخییل وترشیح وعلی ما ذکرنا فی المثال قوله تحدو جهات العلم فیه تصریح بعد براعة الاستهلال قوله ختام نقد الرسالة فیه استعارة مصرحة ایضا قوله اعلم ان الحکمة علم احوال اعیان الموجودات... قوله ان الحکمة علماء ابتدأ بتعریف الحکمة لا یکون الشارع علی بصیرة فی الشروع فیه ولانه اذا علم الحکمة باعتبارها

[marginal note:] الا انه ... الحقیقة [illegible]

علم یحصل منه الوقوف علی حقایق الاشیاء یتشوق الیه ویکمل رغبته ویجتهد فی تحصیله ان کان ممن یحب العلم وغلب لذاته علی سایر اللذات عنده ومن لطایف هذا التعریف انه یمکن ان یستفاد منه الاشیاء الثلثة التی یجعلها المصنفون مقدمة فی الکتاب وهی ماهیة العلم وبیان موضوعه وبیان غایته اما ماهیة العلم فلان حقیقة کل علم اما التصدیقات بمسائله او نفس مسائله علی ما سنذکره مفصلا ولا شک ان التعریف المذکور افاد المعتبر واما بیان الموضوع فلانه یفهم من هذا التعریف ان علم الحکمة یبحث عن احوال اعیان الموجودات فیکون اعیان الموجودات موضوعا لعلم الحکمة لان موضوع کل علم ما یبحث عن احواله فیه فاذا کان علم الحکمة باحثا عن احوال اعیان الموجودات یکون اعیان الموجودات موضوعات لعلم الحکمة بصدق تعریف الموضوع علیها واما بیان الغایة فلانه یفهم من هذا التعریف ان فایدة هذا العلم هو تحصیل الاعتقادات بحقایق الاشیاء والوقوف علیها والتشرف بالتجنس بالصور العلمیة وغیر ذلک من الغایات لانه یمکن ان یکون للشیء الواحد غایات کثیرة فان قیل بیان الموضوع وبیان الغایة امر تصدیقی والتعریف امر تصوری وقد تقرر فی مقامه ان التصدیق لا یکتسب من التصور والتصور ایضا لا یکتسب من التصدیق ولهذا وضع مسلکان لاکتساب التصور والتصدیق احدهما القول الشارح لاکتساب التصورات وثانیهما الحجة لاکتساب التصدیقات فکیف یمکن ان یفهم من التعریف بیان الموضوع وبیان الغایة قلت لیس المراد ان التعریف المذکور کاسب لبیان الموضوع وبیان الغایة حتی یتوجه الایراد المذکور بل المراد ان فی التعریف اشارة الی بیان الموضوع وبیان الغایة من هذا التعریف علی الوجه الذی ذکرنا شرحها اذا عرفت ذلک فلنتوجه الی تحقیق التعریف والاعتراضات المتوجهة علیه مع دفعها وبعض اشیاء اخر مناسب المقام فنقول العلم یطلق علی معان الاول الادراک مطلقا سواء کان تصوریا او تصدیقیا والثانی التصدیق بالمسائل والثالث نفس المسائل والرابع الملکة الحاصلة من تکرر الادراکات فی المعنی الاول لا یناسب المقام لانه لو حمل العلم المذکور فی التعریف علی الادراک مطلقا یلزم ان من حصل له الادراک التصوری باحوال اعیان الموجودات حکیما ولم یقل به احد والحمل علی المعنی الثانی صحیح لکن غیر صحیح حمل الثالث فعلی هذا باحوال اعیان الموجودات فی الثلاثة فیصیر المعنی الحکمة تصدیق متلبس باحوال اعیان الموجودات ولا یجوز ان یکون صفة للتصدیق لان التصدیق لا یتعلق بالاحوال بل التصدیق

[marginal notes:] علی
او ورد او بالعلم فی الادراک مطلق الادراک الحاصل فیه التصور والتصدیق
ان یکون

[marginal note:] الوجود عند اهل التحقیق هو الکون فی الخارج

بشرط اللّه تعالی وانی رجل ان جمیع انواع الموجود الخارجی اذا اخذ باعتبار انه موجود یبحث عن احواله فی الحکمة الالهیة کالجسم المطلق فانه مرکب من الهیولی والصورة حال یبحث عنه باعتبار انه موجود فی الخارج واثبات هذا الحال انما هو فی الحکمة الالهیة فاثبات ترکب الجسم من الهیولی والصورة من مسایل الالهی وذکرها فی الحکمة الطبیعیة انما هو استعارة من الالهی لیکون الشارع علی بصیرة واثبات المکان الطبیعی والشکل الطبیعی للجسم انما هو من وظیفة الحکمة الطبیعیة لان موضوع الحکمة الطبیعیة لیس الجسم بما هو موجود فی الخارج من دون ملاحظة تخصیص مع بعض الخصوص اولا بانه موجود وصورة نوعیة معینة بخصوصیات عارضة له وبهذا الاعتبار یصیر موضوعا للحکمة الطبیعیة فموضوع الطبیعی هو الموجود الخارجی المخصص بخلاف موضوع الالهی فان موضوعه وان کان موجودا خارجیا لکن یکون مختصا بقسم من اقسام الموجود الخارجی بناء علی ان موضوعه هو الموجود الخارجی بما هو موجود خارجی من دون ملاحظة خصوص بوجه کما یعتبر ملاحظة الخصوص فی موضوع الطبیعی والریاضی وغیرهما من اقسام الحکمة العملیة والقرینة علی ان مراد الشیخ ذلک قوله ذکر فی منطق الشفاء ان الحکمة یبحث فیها عن احوال الموجودات الخارجیة فظهر بما ذکرناه التوفیق بین کلامی الشیخ من غیر تجشم الرابع ان الحکمة التعریف صادق علی العلوم العربیة کالنحو والصرف والمعانی والبیان اذ یبحث فی تلک العلوم عن احوال اللفظ ولا شک ان اللفظ صوت معتمد علی مخارج الحروف موجود فی الخارج فیصدق ان تلک العلوم باحثة عن احوال الموجود الخارجی فیصدق تعریف الحکمة علیها والجواب ان اللفظ یؤخذ باعتبارین احدهما باعتبار انه صوت خاص معتمد علی مخارج الحروف موجود فی الخارج وعرض قایم بالهواء وبهذا الاعتبار داخل فی الحکمة سواء کان موضوعا او مهملا ولهذا یبحث عنه فی مباحث الاعراض وثانیهما لا باعتبار انه صوت خاص موجود فی الخارج بل باعتبار انه تعلق به وضع الواضع واعتبار المعتبر فالبحث عن اللفظ فی تلک العلوم انما هو باعتبار ما وقع علیه الوضع والاصطلاح فیلزم خروجها عن تعریف الحکمة بقید علی ما هی علیه فی نفس الامر لان المستفاد من هذا القید هو اثبات الاحوال لاعیان الموجودات انما هو باعتبارها ما هی علیه فی نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر واصطلاح المصطلح وقد عرفت ان اثبات الاحوال للفظ فی العلوم العربیة لیس باعتبار ما هی علیه فی نفس الامر من دون اعتبار المعتبر واصطلاح المصطلح لان الاحوال التی یکون ثابتة للفظ فی تلک العلوم انما یکون بملاحظة الوضع والاصطلاح فلو قطع النظر عن الوضع والاصطلاح ولوحظ اللفظ من حیث انه صوت خاص لم یثبت له تلک الاحوال کما

للّفظ

[marginal note:] وجه تعلق ... او وجه اعتبار ... [illegible]

لا یخفی علی من له دربة فی تلک العلوم وقد یقال ان الفقه خارج عن الحکمة بقید علی ما هی علیه فی نفس الامر کما خرج بهذا القید العلوم وفیه نظر لان الفقه حقیقة الحکمة العملیة ومشتمل علی جمیع الاقسام الحکمة العملیة فلا وجه لاخراجه عن الحکمة العملیة ولو قیل ان موافقة قانون الاسلام معتبر فی الفقه ولا یعتبر فی الحکمة موافقة قانون الاسلام فلا یکون الفقه داخلا فی الحکمة فیقال ان عدم موافقة قانون الاسلام لا یکون معتبرا فی الحکمة حتی یلزم عدم دخول الفقه فی الحکمة ولا منافاة بین موافقة قانون الاسلام والحکمة وعلی ما ذکرنا اندفع ما یقال ان علم الکلام یعتبر فیه موافقة قانون الاسلام والحکمة لا یعتبر فیها موافقة قانون الاسلام مع ان تعریف الحکمة یصدق علیه ووجه الاندفاع انه لا منافاة بین موافقة قانون الاسلام والحکمة لان الحکمة لا یعتبر فیها عدم موافقة قانون الاسلام حتی یلزم المنافاة بین الکلام والحکمة فالحکمة یکون شاملة للکلام ایضا والمحققون من المتکلمین داخلون فی الحکماء والمسایل الحقیقیة من علم الکلام کاثبات الواجب تعالی شانه واثبات صفاته الکمالیة وغیرها وغیرها من المسایل الحقة داخلة فی الحکمة الحق ان الحکماء المشائین والاشراقیین وقع التشاجر والتخالف بینهما ویخالف کل منهما الاخر بل علی ان ما ذکره الحکماء المشاؤون فی المسایل الالهیة علی ما هو علیه فی نفس الامر یلزم ان یکون ما ذکره الاشراقیون خلاف ما هو علیه فی نفس الامر وان کان بالعکس فبالعکس ویمکن الجواب عنه بعد تمهید مقدمة وهی ان احتمال الخطاء قائم لغیر المعصومین من الانبیاء والاوصیاء صلوات اللّه وسلامه علیهم والفکر لا یدفع الخطاء فاحتمال الخطاء الی شخص بالافکار قایم ولهذا شایع بعض الحکماء بعضهم بل یمکن التشاجر بین افکار شخص واحد فی زمانین کما هو الواقع بین العلماء والجملة لا یکون شیء من العلوم المدونة الا وقد حصل الخلاف فی بعض المسایل والسبب فی ذلک هو جواز الخطاء فی الفکر اذا عرفت هذا فنقول لا یعتبر فی کل حکم ان یکون معصوما واذا لم یکن معصوما جاز له الخطاء واذا جاز الخطاء فی الفکر وجاز التشاجر والتخالف فجاز التخالف بین الحکماء کما هو واقع بین غیرهم من العلماء ایضا فی حال حصول الوقوف علی ما هی علیه فی نفس الامر بالاستدلال فانه لا شک فی کل مسئلة فیثبت تلک الاستدلالات بعض ان تلک الاحوال الاتیة المثبتة بالاستدلالات مطابقة لما هی علیه فی نفس الامر فالحکم بان تلک الاحوال مطابقة فی نفس الامر انما هو باعتبار افادة الاستدلالات فحکم البرهان علیها لا مطلقا فیجوز ان یکون کل من الفریقین حکیما لان کل واحد منهما لما اقام الاستدلال علی مطابقة فیعتقد ان ما هو مثبت بالاستدلال مطابق لما فی نفس الامر ولهذا جاز لکل منهم کان له اجتهاد فی علم الحکمة

ان ينظر في دلائل الفريقين ثم يرجح احدهما على الآخر والحاصل ان المراد في نفس الامر هو ما هو نفس الامر وهو الاستدلال
بنقيض البرهان والاستدلال مطلقا فيكون الكاشف عن مطابقته نفس الامر هو الاستدلال الحاصل عن الفكر
والنظر وقد عرفت ان الفكر والنظر امر يتصور الاختلاف فيه ولذلك حصل الاختلاف بين اهل الفكر و
النظر ولم يحصل الاختلاف بين اهل العلم الذي من الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين السادس ان علم
الحساب معدود من الرياضي وموضوع علم الحساب هو العدد والعدد لا يكون موجودا في الخارج فلا يكون
علم الحساب من الحكمة لان موضوع علم الحكمة هو الموجودات الخارجية على ما يدل عليه تعريف الحكمة ويمكن
الجواب عنه بان الموجود الخارجي قسمان احدهما ما هو موجود في الخارج بذاته وثانيهما ما يكون منشأ
انتزاعه موجودا في الخارج والعدد فان فرض انه ليس بموجود في الخارج بالمعنى الاول لكنه موجود في الخارج
بالمعنى الثاني بلا نزاع وهذا القدر كاف في كونه موجودا في الخارج وموضوعا لقسم من الرياضي وما نقل من
بعض الحكماء من عدم كون العدد موجودا في الخارج محمول على عدم كون العدد موجودا في الخارج بذاته لانه
لا يكون منشأ انتزاعه موجودا في الخارج السابع ان العلم المطابق للاشياء ان العلم التصوري يطابق الا...
كالحد التام داخل في الحكمة عند بعض على التعريف المذكور لا يصدق عليه لانا قد ذكرنا ان المراد من العلم المأخوذ
اما التصديق المشتمل او نفس الدليل ولا شك ان العلم باحد هذين المعنيين لا يقيد على العلم التصوري
والى هذا الاعتراض اشار الشارح في الحاشية بقوله وهذا لا يشمل العلوم التصورية الحقة ويمكن الجواب عنه
بان تحديد الاشياء انما يكون بعد التميز بين الذاتي والعرضي والتميز بين الذاتي والعرضي انما يحصل
بالاستدلال والاستدلال لا يحصل الا بعلم التصديق وبالتحقيق الحد التام بعد حصول العلم التصديقي
بين الذاتيات والعرضيات والتميز بينها وبعد التميز المذكور يحصل التحديد فلا بد في كل علم يكون الحد داخلا
في الحكمة اصالة بل من فروع التميز بين الذاتي والعرضي والتميز بين الذاتي والعرضي من الحكمة ويمكن ان يقال
بان الحدود داخلة في الحكمة بجواز ان يكون مراده ان الحدود يعلم من الحكمة بمعنى ان الحدود لا تثبت
الا بعد التميز بين الذاتي والعرضي والتميز بين الذاتي والعرضي من الحكمة فلا تقف الحدود على امر ثابت
في الحكمة فكانها استفادة من الحكمة وبهذه المناسبة جعلت من فروع الحكمة لانها من مسائل المقصودة
بالذات لان المقصود بالذات هو اثبات الاحوال للاعيان الموجودات لا تصورات سائر الاعيان
حدودها او رسومها لانه لا كمال يعتد به في التصورات فقط من دون تحصيل الاعتقادات التصديقية

اما الافعال والاعمال فان قلت لم قدم العملي على النظري في التقسيم مع ان النظري اشرف منه لان شرافة العلوم
بحسب شرافة الموضوعات وفي النظري يبحث عن الاله والمجردات ولا شك ان الاله والمجردات اشرف
من الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا قلت الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا
وان لم يكن شرافته بالنسبة الى الاله والمجردات لكن لها قرب بالقياس الينا فلاجل ذلك قدم العملي على النظري
في التقسيم كما ان تقديم الحكمة الطبيعية على الحكمة الالهية لكون حكمة الطبيعية اقرب الينا مع ان الحكمة الالهية
اشرف من الحكمة الطبيعية والمستفاد من قول الشارح ان موضوع الحكمة العملية هو الافعال والاعمال التي وجودها
بقدرتنا واختيارنا فيكون موضوع الحكمة العملية امرا موجودا في الخارج ووجوده الخارجي بقدرتنا
واختيارنا واعترض عليه بان هذا مخالف لما تقرر ان موضوع الحكمة العملية الاخلاق والملكات عند بعض
والنفس من حيث الاتصاف بتلك الاخلاق والملكات عند بعض آخر وعلى التقديرين لا يتم ما ذكره الشارح
اما على التقدير الاول فلان موضوع الحكمة العملية على هذا التقدير هو الاخلاق لا الافعال والاعمال وايضا
الاخلاق غير موجودة في الخارج ولو سلم انها موجودة في الخارج فنقول انها غير مكتسبة فلا يكون بقدرتنا
واختيارنا مدخل في وجودها وعلى التقدير الثاني اي على تقدير كون موضوع العملية النفس الناطقة من حيث
الاتصاف بتلك الملكات فنقول لا شك ان وجود النفس الناطقة ليس بقدرتنا واختيارنا فكيف يجوز
جعلها موضوعا للحكمة العملية ويمكن الجواب عنه بعد تمهيد مقدمة وهي ان الافعال والاعمال قد يطلق ويراد
منه التأثيرات التي يكون امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج وقد يطلق ويراد منها الآثار الموجودة
في الخارج اذا عرفت هذا فنقول مراد الشارح من الافعال والاعمال هو الآثار الموجودة في الخارج
فيجوز ان يلزم المراد بالافعال والاعمال الاخلاق والملكات ولا شك ان الافعال والاعمال بالمعنى الذي
ذكرنا شاملة للاخلاق والملكات والنفس الناطقة بالحيثية التي ذكرناها فالشارح ذكر عبارة عامة
ليصح انطباقها على كل من المذهبين في موضوع الحكمة العملية ولم يرجح احد المذهبين على الآخر لان
مآلهما واحد واما ان الاخلاق غير كسبية على ما ذهب اليه المحققون وموجودة في الخارج ايضا لانها كيفيات
عارضة للنفس الناطقة في الخارج واما النفس الناطقة فلها اعتباران احدهما اخذها باعتبار وجودها
في نفسها وبهذا الاعتبار لا دخل لقدرتنا واختيارنا في وجودها وثانيهما اخذها باعتبار وجودها
الرابطي باعتبار الاتصاف بالاخلاق الجميلة والملكات الحسنة وبالقدرة والاختيار على ما هو المختار

تحقق التصديق بكون النفس باعتبار الوجود الرابطي داخلة تحت القدرة والاختيار قوله من حيث يؤدي الى
صلاح المعاش والمعاد يلزم من التحيث المذكور خروج الافعال والاعمال التي تكون بقدرتنا واختيارنا ولا
يكون مؤدية الى صلاح المعاش والمعاد فهذا القسم من الافعال والاعمال لا يصدق عليها انها موجودات خارجية
والحكيم لا بد ان يبحث عن الموجودات الخارجية مطلقا لان الحكمة هي العلم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه
في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية على ما عرفت سابقا والتحيث المذكور يستلزم الفساد المذكور واشار
الشارح الى دفع هذا الفساد في الحاشية بقوله كانهم يبحثون عن النظرية الجزئيات المعتبرة من حيث خصوصياتها
اذ ليس للنفس كمال يعتد به يبحثون عن النظرية الاحوال لا من هذه الحيثية انتهى كلامه والحاصل ان الحكمة هي العلم الذي
يحصل لنا الكمال المعتد به لان العلم سواء يحصل فيه كمال يعتد به او لا فالحكيم يطلب العلم الذي يحصل لنا الكمال المعتد به
ويبحث عن العلم الذي لا يحصل به الكمال المعتد به وانظر في الافعال والاعمال التي يكون بقدرتنا واختيارنا
ولا يكون لتلك الافعال والاعمال صلاح لا في المعاش ولا في المعاد ليس فيه كمال يعتد به ولهذا يعرضون عن النظر
في الافعال والاعمال التي يكون بقدرتنا واختيارنا ولا يكون فيها صلاح لا في المعاش ولا في المعاد لان ليس في
هذا النظر كمال يعتد به والمحصل هو الكمال المعتد به وقد يقال ان تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية تقسيم الكلي
الى الجزئي كما هو الظاهر من التقسيمات بيان ذلك ان الحكمة النظرية يصدق عليها انها علم باحوال اعيان
الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وكذا يصدق على الحكمة العملية انها علم باحوال اعيان
الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فيصدق المقسم على كل واحد من القسمين على ما هو شأن
تقسيم الكلي الى الجزئي وهذا الكلام ظاهر وليس بتحقيق والتحقيق ان تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية من قبيل تقسيم
الكل الى الاجزاء لا من قبيل الكلي الى الجزئيات بيان ذلك ان الحكمة هي العلم باحوال اعيان الموجودات سواء
كانت الاعيان وجودها بقدرتنا واختيارنا او لا فالاعيان المأخوذة في تعريف الحكمة عامة شاملة لكليهما
ولا يبحث الحكمة النظرية الا عن قسم واحد من الاعيان وهي الاعيان التي لا يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا
وكذا الحكمة العملية لا يبحث الا عن قسم واحد من الاعيان وهي الاعيان التي يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا
فكل واحد من قسمي الحكمة لا يبحث الا عن بعض الاعيان والحكمة التي هي المقسم يكون بحثه عن جميع الاعيان سواء
كانت وجودها بقدرتنا واختيارنا او لا فظهر مما ذكرنا ان كل واحد من قسمي الحكمة يكون جزءا لها
لا جزئيا لها لان المعتبر في تقسيم الكلي الى الجزئيات ان يكون كل واحد من اقسامه مشتملا على تمام المقسم

من اجزائه

مع امر زائد كالانسان بالنسبة الى الحيوان لان الانسان قسم من الحيوان ويشتمل عليه مع امر زائد على الحيوان وهو الناطق
لان تقسيم الكلي الى الجزئيات هو ضم القيود المتباينة الى المقسم ليحصل بانضمام كل قيد قسم وفيما نحن فيه
ليس القسم مشتملا على المقسم مع امر زائد بل القسم لا يكون مشتملا على المقسم تماما فضلا عن الزيادة على المقسم
على ما اوضحنا فلا يصدق الحكيم الا على من جامع بين النظرية والعملية فان قيل الحكمة العملية كالعمل فيكون
الحكمة العملية مركبة من العلم والعمل والمركب من العلم والعمل لا يصدق عليه العلم فلا يصح ان يكون الحكمة العملية قسما
من الحكمة لان الحكمة علم وقسم العلم لا يكون غير العلم قلنا الحكمة العملية ليست مركبة من العلم والعمل بل الحكمة
العملية ليست مركبة من العلم والعمل بل الحكمة العملية هي الاعتقادات المتعلقة بكيفية العمل فيكون العمل خارجا
عن الحكمة العملية فان قيل لا يخلو من ان يكون الحكمة العملية هي العلم فقط فيلزم عدم الفرق بين النظرية والعملية
او مركبة من العلم والعمل فيلزم عدم صحة كونها من العلم لان المركب من العلم وغير العلم غير العلم قلنا الحكمة العملية هي
العلم ومع ذلك لا يلزم عدم الفرق المذكور بيان ذلك ان الحكمة العملية هي العلم الذي والعلم الذي يكون غايته
الاخرة العمل بخلاف الحكمة النظرية فانها لا ربط لها بالعمل ولا يكون العمل غاية لها مطلقا سواء كانت غايتها اولى
او غاية اخرة لان غاية النظرية هي تحصيل رأي واعتقاد في احوال الاعيان التي لا يكون وجودها بقدرتنا
ولا يكون العمل غاية اخرة لها لانها لا ربط لها بالعمل كما ذكرنا فان قيل يعلم من تعريف الحكمة هو ان الحكمة علم يكون
باحثا عن احوال الاعيان الموجودات فيكون الاعيان موضوعات لعلم الحكمة وقد ثبت ان البحث عن ذات موضوع
العلم يكون باحثا في علم آخر خارج عن ذلك العلم اذا عرفت هذا فنقول ان الحكمة الالهية يبحث عن العلم
لان الحكيم هو الباحث عن حقائق الاشياء والعلم ايضا من بعض الحقائق فيلزم ان يبحث عنه ايضا فيكون الحكمة
الالهية باحثة عن احوال العلم فيلزم ان يكون من بعض موضوعات الحكمة لصدق تعريف الموضوع عليه واذا كان
العلم موضوعا للحكمة يلزم ان يكون العلم خارجا عن الحكمة بناء على ان موضوع الشيء خارج عنه واذا كان العلم
خارجا عن الحكمة يلزم ان يكون المقسم خارجا عن قسمه وهو باطل قلنا قد علمت سابقا ان المراد من العلم
في تعريف الحكمة اما التصديقات او المسائل والعلم المأخوذ باحد هذين المعنيين لا يصير موضوعا للحكمة الالهية
لان الحكيم الالهي يجعل العلم في الحكمة الالهية موضوع المسئلة ويبحث عنه واذا وقع العلم موضوعا للمسئلة يكون
العلم على هذا الوجه معلوما بالعلم التصوري كما اذا تصورنا التصديق فان التصديق من حيث انه اذعان
وتصديق لا يتصور ولا يجتمع مع التصور ما دام كونه اذعانا وتصديقا ولا يتعلق التصورية بهذا الاعتبار

بل باعتبار آخر وهو انه حقيقة من الحقايق وشيء من الاشياء واذا تعلق التصور بالتصديق يكون التصديق
معلوما بالعلم التصوري لا عمليا فضلا عن كونه علما تصديقيا بل كونه علما تصديقيا يكون في غير هذه الملاحظة
فكذا الحال في العلم اذا جعله الحكيم موضوع المسئلة وبحث عنه لان العلم بهذا الاعتبار غير العلم الماخوذ في تعريف
الحكمة فيحصل المغايرة واذا حصلت لم يلزم كون المقسم خارجا عن قسمه حتى يلزم الفساد وبالجملة اذا حصل شيء
في الذهن فله اعتباران احدهما من حيث انه شيء مرتسم في الذهن ومتمثل في الذهن فباعتبار الارتسام
الذهني والتمثيل الذهني علم وثانيهما انه شيء من الاشياء مع قطع النظر عن الارتسام الذهني وقطع النظر عن الارتسام
الذهني والتمثل الذهني معلوم وهذا تحقيق الفرق بين العلم والمعلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومتغايران
بالاعتبار والعلم الماخوذ في تعريف الحكمة هو العلم بمعنى الصورة الاذعانية التصديقية مع ملاحظة الارتسام الذهني
والتمثل الذهني فيكون من قبيل العلم الذهني والعلم الذي يجعله الحكيم موضوع المسئلة يكون معلوما ومتصورا باعتبار
المحكومية يكون ملحوظا مع قطع النظر عن الارتسام الذهني والتمثل الذهني واذا قطع النظر عن الارتسام الذهني
لا يكون علما بل يكون معلوما فقط فقد حصل المغايرة بين العلم الذي يكون ماخوذا في تعريف الحكمة وبين العلم الذي
يكون بعض موضوع الحكمة لان الاول علم والثاني معلوم وقد عرفت الفرق بين العلم والمعلوم فيكون كون الشيء
خارجا عن قسمه وبما حققنا يندفع ما يستشكل من ان الحكمة منقسمة الى النظرية والعملية والعملية منقسمة الى
اقسام ثلثة احدها علم الاخلاق وقد ذكروا ان علم الاخلاق مشتمل على الفضايل الاربع التي احدها الحكمة
فيلزم ان يكون الحكمة قسما من علم الاخلاق والحال ان علم الاخلاق قسم من اقسام الحكمة العملية فيلزم ان يكون المقسم
قسما من قسم قسمه وهو فاسد وايضا يلزم ان يكون الحكمة موضوع مسئلة علم الاخلاق ويبحث عنها في علم الاخلاق
فيكون الحكمة من بعض موضوع الحكمة وموضوع علم الحكمة مطلقا هو اعيان الموجودات فيلزم ان يكون موضوعا للنفس
وان يكون المقسم خارجا عن قسمه علما او متمثلا ذهنيا وجه الاندفاع ان المقسم للحكمة النظرية والعملية انما
هو الحكمة بمعنى العلم باحوال اعيان الموجودات وقد عرفت ان العلم الماخوذ في تعريف الحكمة هو بمعنى الصورة
العلمية التصديقية والحكمة التي جعلت من اقسام الاخلاق ليست ماخوذة بمعنى الصورة العلمية التصديقية
بل الحكمة التي يبحث عنها في علم الاخلاق في علم الاخلاق انما يبحث عنها من حيث انها صفة محمودة وملكة جميلة حاصلة
للنفس بسبب تهذيب القوة النظرية فيجب على كل شخص تهذيب القوة النظرية لتحصيل الصفة المحمودة التي هي الحكمة
اي العلم باحوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فيجب ان يتصف كل شخص

من الاشي

من الاشياء وليس في علم الاخلاق بحث عن الصفات المحمودة تحقيقا مثل النظرية مثل اثبات الواجب وصفاته
الثبوتية واثبات العقول وغيرها لان في علم الاخلاق بحث عن الصفات المحمودة لكل شخص وبحث عن طريق
الاكتساب لتلك الصفات المحمودة فالحكيم العملي يجعل الحكمة موضوع المسئلة ويبحث عنها من حيث انها صفة
محمودة وملكة جميلة يجب ان يتصف بها كل شخص واذا جعلت الحكمة موضوع المسئلة يكون الحكم متعلقا
بالعلم التصوري لا بالعلم التصديقي فيكون من قبيل ان يتصور التصديق ويحكم عليه بانه قسم من العلم المطلق فالحكيم
العملي يتصور تلك التصديقات المتعلقة باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة
البشرية اجمالا ويحكم عليها انها صفة محمودة وملكة جميلة يجب ان يتصف بها كل شخص ويبين طريق اكتساب
تلك الصفات المحمودة والملكات الجميلة كما انه يبين طريق اكتساب ساير الصفات المحمودة والملكات
الجميلة فظهر مما ذكرنا ان الحكمة التي جعلت موضوع المسئلة في الحكمة العملية انما هي بمعنى العلوم التي هي الحكمة
وظاهر ان الحكمة بمعنى العلم التصديقي غير الحكمة بمعنى المعلوم التصوري فلم يلزم كون الشيء قسما من قسم قسمه
وكون الشيء خارجا عن قسمه وكون الشيء موضوعا لنفسه   حكمة عملية انما سميت عملية لانها تتعلق
بكيفية العمل لان الحكمة العملية تبين طريق تحصيل مصالح تختص بانفراده ومصالح جماعة يشاركه في المنزل و
مصالح جماعة يشاركه في المدينة   بمصالح تختص بانفراده واعترض عليه اولا بان هذا مناف لما تقرر من
انه لا يبحث في الحكمة وكذا في ساير العلوم عن الجزئي المتغير لان قواعد الفن يلزم ان يكون عامة وما ذكر يقتضي الشخص
بانفراده ظاهره انه يبحث عن الجزئي المتغير في الحكمة العملية وثانيا بان هذا مخالف لما ذكره من ان موضوع
العملية هو الاعمال والافعال التي وجودها بقدرتنا وظاهر ان الشخص وان صدق عليه الفعل والعمل بمعنى الاثر
الخارجي لا الفعل والعمل بمعنى المصدري لكن ليس وجوده بقدرتنا فكيف يجوز ان يكون موضوعا للحكمة العملية
والجواب عن الاول ان الشخص يوجد عامة كلي ينطبق على كل شخص شخص بانفراده ثم يجعل موضوع الحكمة العملية
ويبحث عنه فموضوع هو الشخص الماخوذ بالوجه الكلي لا الشخص الماخوذ من حيث انه جزئي ومتغير فلم يلزم المنافاة
وعن الثاني ان الشخص له اعتباران احدهما اخذه باعتبار وجوده في نفسه وثانيهما اخذه باعتبار وجود
الرابطي اي باعتبار اتصافه بالصفات المحمودة المكتسبة والاخلاق المرضية المقصودة ولا شك ان الشخص
بالاعتبار الاول وان لم يكن وجوده بقدرتنا واختيارنا لكن بالاعتبار الثاني يكون وجوده بقدرتنا
وموضوع الحكمة العملية انما هو الاعتبار الثاني لا الاول ويمكن الجواب بوجه آخر وهو ان المراد بالمصالح

فقوله الشايع هو الاخلاق والملكات المكتسبة الثابتة للاشخاص والاخلاق والملكات المكتسبة يكون وجودها
بقدرة الاشخاص واختيارها فلا يكون الاشخاص موضوعات حتى يتوهم عليه ان الاشخاص ليس وجودها بقدرتنا
واختيارها والا يلزم ان يكون الشيء فاعلا لنفسه وهو فطري الاستحالة وكذا الحال في المصالح الماخوذة
في تدبير المنزل والمصالح الماخوذة في السياسة المدنية   ليتحلى بالفضايل ويتخلى عن الرذايل هذا اشارة
الى غاية الحكمة الخلقية وغاية الخلقية ليست منحصرة فيها بل لها غاية اخرى ايضا وهي تحصيل الاعتقادات المتعلقة
ببيان طريق اكتساب الاخلاق المحمودة والاوصاف المرضية والتخلية عن الصفات الرذيلة واعلم ان
ان المقصود بالذات في الحكمة الخلقية هو الملكات الفاضلة والاخلاق المحمودة والبحث عن الصفات
الذميمة ليس مقصودا بالذات بل هو من قبيل رفع المانع لان الصفات الذميمة مانعة من حصول الاخلاق
المحمودة والملكات الفاضلة فقوله ويتخلى عن الرذايل من قبيل الاستتباع لذكر التحلي بالفضايل و
يؤيد ما ذكرناه قوله اما بمصالح تختص به لانه يشعر بان المبحوث عنه بالذات هو مصالح الشخص ... ان
المتبادر من المصالح هو الامر الذي يصلح للشخص ان يتصف به والامر الذي يصلح للشخص ان يتصف به هو
الاخلاق المحمودة والملكات الفاضلة ويمكن التعميم في المصالح بحيث يكون شاملة للاخلاق المحمودة والاخلاق
المذمومة بان يقال ان المراد بالمصالح هو ما يصلح ويجب ان يتصف الشخص به فيبحث في الحكمة الخلقية عن كل واحد منهما
اصالة فيكون ذكر التخلي عن الرذايل ايضا مقصودا اصالة لا استتباعا للتحلي بالفضايل لكن في القول بان
البحث عن الاخلاق المذمومة يكون مقصودا بالذات كالبحث عن الاخلاق المحمودة بعد لا يخفى لان ذكر الاخلاق
المذمومة من قبيل ذكر موانع المطلوب لان المط بالذات هو الاخلاق المحمودة والملكات الفاضلة وليست
الاخلاق المذمومة مطلوبة بالذات بل يكون مطلوبة بالعرض كما لا يخفى على احد   ويسمى تهذيب الاخلاق
المستفاد من كلام الشيخ في اول منطق الشفاء ان اسم هذا القسم هو علم الاخلاق وما ذكره الشارح من ان اسم
هذا القسم تهذيب الاخلاق كانه مستفاد مما ذكره العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق حيث اطلق
على هذا القسم تهذيب الاخلاق ليس في كلامه تصريح بان هذا القسم الاطلاق بطريق التسمية لم لا يفهم من كلامه
هو اطلاق تهذيب الاخلاق على هذا القسم لا تسمية هذا القسم تهذيب الاخلاق كما ذكره الشارح والامر في ذلك
سهل لانه يرجع الى النزاع اللفظي وقد يطلق على هذا القسم الحكمة الخلقية وعلى القسم الثاني الحكمة المنزلية
وعلى القسم الثالث الحكمة السياسية   واما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل اشارة الى

فايدة

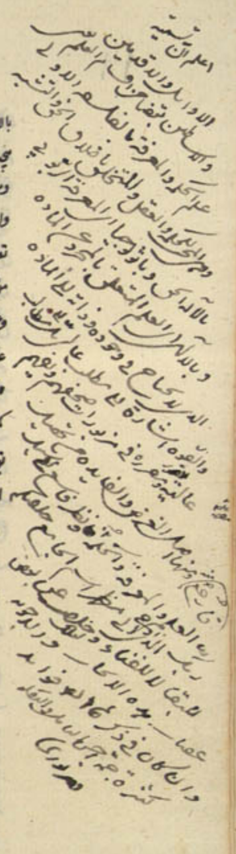
فايدة القسم الاول التحلي بالفضايل والتخلي عن الرذايل فكان الاولى ان يشير الى فايدة القسم الثاني والثالث
ايضا وفايدة القسم الثاني تحصيل العلم بالمشاركة التي بين اشخاص منزل واحد لينتظم بها صلاح المتشاركين في
المنزل الواحد وفايدة القسم الثالث تحصيل العلم بالمشاركة التي بين الاشخاص المدينية لينتظم بها صلاح المتشاركين
في المدينة ليتعاونوا على صلاح الابدان وبقاء نوع الانسان   واما النظرية فانما اطلق عليها هذا
القسم الحكمة النظرية لان تصديقات هذا القسم ومسائله لا يكون لها ربط بكيفية العمل كالتصديقات في
المسائل التي في الحكمة العملية بل التصديقات هذا القسم ومسائله حاصلة بالنظر والاستدلال مع عدم ربطها بكيفية
العمل فالنظر والفكر كان في تحصيل تلك التصديقات والمسائل ولا يكون النظر والفكر محتاجا الى كون ملاحظة
تلك التصديقات والمسائل متعلقة بكيفية العمل   اما علم باحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجي و
التعقل الى المادة ههنا شك مشهور وهو ان علم العدد معدود من الرياضي والحال انه يبحث في علم العدد عن
العدد المفارق عن المادة في الوجود الذهني والخارجي مثلا الاثنين ان ضرب العشرة في العشرة مائة سواء
وقع ذلك الضرب في المجردات والماديات وكذا الحال في اكثر مسائل علم العدد فالقياس يقتضي ان يكون
العدد معدودا من الالهي لا الرياضي وقد اجاب الشيخ عن هذا الشك بما حصله ان موضوع علم العدد ليس
العدد العام الشامل للمجرد والمادي بل موضوعه هو العدد الخاص وهو العدد الحاصل في الاوهام او العدد الحاصل
في المقادير ولا شك ان هذا العدد الخاص محتاج في الوجود الخارجي الى المادة المخصوصة لان المقدار لا يوجد
في الخارج الا في ضمن مادة مخصوصة وانما جعلوا موضوع علم العدد هو العدد الخاص الذي ذكرنا ولم يجعلوا الموضوع
علم العدد العدد العام الشامل للمجرد والمادي لان البحث الكثرة من الامور العامة وقد حصل عن الكثرة البحث
عن العدد الشامل للمجردات فلا حاجة الى ان يجعل موضوع العدد الذي يكون في الماديات فقط دون المجردات في
مسئلة الضرب والقسمة والجمع والتفريق وغيرها وان كانت بحيث يكون شاملة للمجرد والمادي لكن هذا
الشمول والعموم لا يكون مرادا لما ذكرنا من ان بحث الكثرة حاصل عن هذا الشمول والعموم بل المقصود من
تلك المسائل هو اخذها على وجه المخصوص اي على وجه الاختصاص بالماديات وههنا شك آخر مشهور ايضا وهو
ان النفس الناطقة يبحث في الالهي والطبيعي وفي علم الاخلاق ايضا فان كانت النفس الناطقة مفتقرة في الوجود
الى المادة فلا يصح ذكر مباحثها في الالهي وان كانت غنية في الوجودين عن المادة فلا يصح ذكر مباحثها في الطبيعي
وان كان وجودها بقدرتنا واختيارنا فلا يصح ذكر مباحثها لا في الالهي ولا في الطبيعي وان لم يكن وجودها

بقدرتنا واختيارنا فلا يصح ذكر مباحثها في علم الاخلاق والجواب ان النفس الناطقة باعتبار وجودها في نفسها
من المجردات وانما تبقى بعد خراب البدن وليست النفس الناطقة باعتبار وجودها في نفسها من الماديات
بل هي مادية باعتبار الافعال فان اعتبار التجرد بحيث عنها في الالهي وبالاعتبار المادي بحث عنها في
الطبيعي لان النفس باعتبار افاعيلها الجزئية محتاجة الى الالات الجسمانية فيكون باعتبار تعلقها بالبدن محتاجة
الى الجسم الطبيعي فيكون مربوطة بالاجسام الطبيعية فناسب ذكرها في الطبيعي باعتبار انها محتاجة الى
الجسم في افاعيلها فيكون النفس الناطقة باعتبار الوجود الرابطي وهو وجود الافعال الجزئية منها مادية فان
قيل النفس الناطقة حادثة بحدوث البدن فيكون اول وجود النفس في الخارج محتاجا الى المادة وان لم يكن
بقاؤها مشروطا بالمادة فيلزم ان يكون النفس الناطقة باعتبار وجودها الخارجي محتاجة الى المادة ولا يكون
محتاجا الى المادة في الوجود الخارجي لا يصح البحث عنه في الالهي لان الالهي لا يبحث الا عما لا يكون محتاجا في
الوجود الخارجي والتعقل الى المادة قلت اما اولا فلان المراد من عدم الاحتياج في الوجود الخارجي الدوامي
والبقائي الى المادة ولا شك ان النفس لا يكون محتاجة في الوجود الدوامي والبقائي الى المادة ولهذا الحل
تبقى بعد خراب البدن واما ثانيا فلان الوجود الخارجي للنفس له اعتباران احدهما من حيث انه وجود
الخارجي للنفس مع قطع النظر عن كون ذلك الوجود في البدن وثانيهما من حيث انه وجود خارجي للنفس في البدن
فبالحيثية الثانية وجود رابطي للنفس وقد ذكرنا ان النفس باعتبار الوجود الرابطي مادية وبالحيثية
الاولى وجودها في نفسها لا يحتاج الى المادة اصلا فبالحقيقة المحتاج الى البدن هو الوجود الرابطي
لا الوجود في نفسه ولهذا تبقى مفارقة عن البدن وفنائه فلم يلزم كون الوجود في نفسه للنفس محتاجا الى
المادة حتى يلزم عدم صحة كون مباحثها من الالهي فيكون النفس باعتبار وجودها في نفسها غنية عن المادة
في الخارج والتعقل جميعا فيلزم صحة البحث عنها في الالهي والذي المحتاج الى البدن انما هو حدوث
النفس وليس الحدوث ذاتيا للنفس ولا ذاتيا لها فالحقيقة المحتاج الى البدن انما هو صفة من صفات
النفس ولا فساد في ذلك لان كثيرا من صفات النفس يحدث بعد حدوث البدن كالعلم فان قيل اذا وقع
البحث عن النفس الناطقة في الطبيعي فلا بد ان يكون النفس موضوع علم الطبيعي او نوع موضوعه او عرضا
ذاتيا لموضوعه او نوع عرضه الى غير ذلك مما يعتبر في مسائل العلم والحال ان النفس ليست شيئا من
ذلك قلت النفس لها اعتباران احدهما اخذها باعتبار نفسها من دون ملاحظة تعلقها بالبدن

ولهذا

ولهذا الاعتبار من المجردات وثانيهما من حيث انها متعلقة بالبدن وموجودة فيه وبهذا الاعتبار من عوارض
البدن ولواحقه لان النفس بهذا الاعتبار لها علاقة افتقارية الى البدن فيكون من لواحق او عوارضه
التي تلحق البدن ولان البدن من الاجسام الطبيعية ومن بعض احوال ذلك الجسم الطبيعي هو ان له نفسا مجردة
متعلقة به تعلق التدبير والتصرف فيكون النفس الناطقة من احوال ذلك الجسم الطبيعي بالاعتبار الذي ذكرنا
ونظير هذا الاعتراض واقع في الفلكيات لانه يقال ان الفلك له نفس منطبعة ونفس مجردة فالبحث عن
النفس المجردة في الفلكيات انما هو باعتبار ان من حال الجسم الفلكي ان له نفسا ومعدودة من عوارض
البدن والبدن جسم طبيعي موضوع العلم الطبيعي ويجوز ان يجعل عارض موضوع الفن موضوع المسئلة الفنية
والحركة كالشكل الطبيعي والمكان الطبيعي فانه يجعل كل واحد منهما موضوع المسئلة من الطبيعي ويبحث عنه
والنفس الناطقة باعتبار الاوصاف المحمودة والاخلاق المرضية لا يبحث عنها في علم الاخلاق وبهذا الاعتبار
يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا على ما ذكرنا سابقا وباعتبار الذي يبحث عنها في الالهي والطبيعي لا
يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا فظهر ما ذكرنا صحة البحث عن النفس الناطقة في العلم الالهي والعلم الطبيعي
وعلم الاخلاق بلا لزوم محذور ونظير هذا هو الاعتراض المشهور المذكور في كتب القوم من ان بعض الاشياء يبحث عنه
في الطبيعي والرياضي معا كالافلاك والعناصر مع ان الطبيعي والرياضي يوهمان متباينان من العلم لان موضوع
كل واحد منهما غير موضوع الاخر فكيف يصح البحث عن موضوع واحد فيهما واحد فيهما معا والجواب ان الافلاك
والعناصر وان كانتا مذكورتين في الطبيعي والرياضي معا لكن من جهتين وحيثيتين لا من جهة واحدة
وحيثية واحدة لان الطبيعي يبحث عنهما من حيث كون كل واحد منهما ذا طبيعة يكون مبدء الحركة والسكون
وغيرهما من الصفات بالذات والرياضي يبحث عنهما من حيث كون كل واحد منهما ذا مقدار فبانضمام
القيد تميز موضوع الطبيعي عن موضوع الرياضي على ما قال الشيخ في المنطق ان الفلك جسم العالم او جرم الفلك
تنظر فيه المنجم والطبيعي جميعا ولكن الجسم الكلي موضوع العلم الطبيعي بشرط وذلك هو ان له مبدء حركة
وسكون بالذات وينظر فيه المنجم بشرط وذلك هو ان له كما وانهما وان اشتركا في البحث عن كونه ذلك الجسم فهذا
يعطل نظره من جهة ما هو كم وله احوال وذلك يعطل من جهة ما هو ذو طبيعة بسيطة هي مبدء حركته و
وسكونه انتهى

قوله ويسمى الهيات اسم مجموع هذا القسم الهيات تسمية للشيء باسم منسوب الى
اشرف اجزائه لا تسمية الشيء باسم اشرف اجزائه على ما قيل لان اسم اشرف الاجزاء هو الاله ولم يسم هذا القسم



بالاله بل بالالهي فيكون تسمية للشيء باسم منسوب الى اشرف اجزائه ويطلق على مجموع هذا القسم علم الاشياء الغائبة
يبحث في هذا القسم عن الاله وشانه وعن المجردات التي هي المبادي الاول ولا شك ان العلة اشرف من المعلول
وموضوع الطبيعي والرياضي هو الجسم بالاعتبارين اللذين ذكرناهما والجسم متاخر عن المبادي الاول فيكون الطبيعي
والرياضي متاخرين عن الالهي والالهي اعلى منهما والفلسفة الاولى الفلسفة في لغة اليونان التشبه بالباري
تعالى علما وعملا على ما نص عليه صاحب المحاكمات ولما كان هذا العلم سببا وباعثا لهذا التشبه اطلق عليه الفلسفة
من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب ووجه كون هذا العلم فلسفة اولى ان هذا العلم يبحث عن الاله وشانه
وعن المبادي الاول فيكون هذا العلم باعتبار موضوعه اقدم بالذات بالنظر الى موضوع الطبيعي والرياضي لتقدم موضوعه
على موضوعهما والعلم متقدم على المعلول فيكون هذا العلم فلسفة اولى والطبيعي والرياضي فلسفة ثانية ووجه كون
هذا العلم القسم علما كليا هو انه يبحث في هذا القسم عن الامور الكلية اي العامة الشاملة للمجردات والماديات
كمباحث الامور العامة الشاملة للمجردات والماديات ومباحث الامور العامة داخلة في الالهي لا في غيره وقيل
في ان كونه كليا باعتبار تجرده عن الاحتياج الى المادة التي هي المنشأ للجزئية وما بعد الطبيعة ووجه كونه ما بعد
الطبيعة انما بالقياس الينا لانا ندرك اولا احوال الاجسام الطبيعية ثم ننتقل الى المبادي العالية فكونه
ما بعد الطبيعة انما هو بالقياس الينا واما بالقياس الى نفس الامر فيكون ما قبل الطبيعة لا ما بعدها لانك قد
عرفت ان موضوع الطبيعي والرياضي متاخر عن موضوع الالهي لان الالهي يبحث فيه عن العلل الاول والعلة
العلل وهو الواجب جل شانه فيكون الالهي بحسب نفس الامر ما قبل الطبيعة وبالقياس الينا ما بعد الطبيعة
وقد يطلق الطبيعة ويراد منها الصورة النوعية كما هو الشائع في الاستعمال وقد يطلق ويراد منها مجموع الجسم
والصورة النوعية والاعراض لا الصورة النوعية فقط وقد نص الشيخ على هذا الاطلاق الثاني في الهيات
الشفاء والمراد من الطبيعة في قولهم ما قبل الطبيعة وما بعد الطبيعة انما هو مجموع الجسم الطبيعي والصورة
النوعية والاعراض لا الصورة النوعية فقط لانه لا يناسب المقام وهو العلم الاوسط لانه لما كان
موضوعه غنيا في وجوده عن المادة ومفتقرا اليها بوجه اخر كان متوسطا بين الغنى والاحتياج فلهذا سمي به
لعلم الاوسط اولانه لما لم يكن موضوع الرياضي غنيا مطلقا كموضوع الالهي ولم يكن محتاجا مطلقا اليها كموضوع
الطبيعي وكان موضوع الرياضي واسطة بين الموضوعين فيكون العلم الرياضي ايضا واسطة بين العلمين واعلم
ان ما ذكره الشارح من ان الكرة لا يحتاج في تعقلها الى المادة ليس المراد ان تعلق الكرة لا يحتاج الى المادة اصلا

فكيف

فكيف ولا يمكن تعقل الكرة الا في ضمن جسم البتة بل المراد ان تعلق الكرة لا يحتاج الى المادة خاصة مخصوصة كا
لحديد او الخشب مثلا بل يكفي في تعقلها اي مادة اتفقت كما صرح به الشيخ في اول منطق الشفاء وفي الهيات منه
فيكون موضوع الرياضي محتاجا الى المادة ما في وجود الذهني والى مادة مخصوصة في الوجود الخارجي فان قيل
تعقل الجسم الطبيعي ايضا لا يحتاج الى المادة مخصوصة لانه يمكن تعقل الجسم الطبيعي ايضا لا يحتاج في ضمن اي مادة اتفقت
فيكون موضوع الطبيعي محتاجا الى المادة ما في الوجود الذهني والى مادة مخصوصة في الوجود الخارجي كالرياضي
فيلزم عدم الفرق بين موضوع الرياضي وموضوع الطبيعي ومن عدم الفرق بينهما يلزم عدم صحة كون العلم الطبيعي
والعلم الرياضي علمين على حدة قلت موضوع الرياضي حقيقة انما هو المقدار المطلق الغير المقيد بكونه مقدار جسم
معين كالفلك او العنصر لانا قد ذكرنا سابقا ان المنجم يبحث عن الفلك والعنصر لكن لا من حيث انهما جسمان
طبيعيان بل باعتبار مقدارهما فيكون مقصوده من البحث عن مقدارهما فيكون موضوع الرياضي هو الكم المطلق
الغير المقيد بمادة مخصوصة كالفلك مخصوصا او العنصر مخصوصا بل الرياضي يبحث عن الكم المطلق في اي مادة اتفقت
فيكون موضوع الرياضي محتاجا في التعقل الى مادة ما بخلاف الطبيعي فان موضوعه الجسم الطبيعي والنفس قد
تعودت في تعقل الجسم الطبيعي الى تعقل الجسم الطبيعي في ضمن الفلك مخصوصا او العنصر مخصوصا لان النفس لما
لم يثبت عندها جسم طبيعي غير الفلك والعنصر فصار المالوف عندها هذين القسمين لا غيرهما فتعودها
بها طبيعيا لا يكون فيهما ولا غيرهما الا الفا بالفلك والعنصر

قوله وتسمى بالرياضي لان الحكماء كانوا يبدؤن
في تعاليمهم بالرياضي فيكون على المتعلمين برياضة نفوسهم بهذا العلم اولا ويستفاد مما ذكرنا وجه كونه تعليميا
لان الحكماء لما كانوا يبدؤن في تعاليمهم بهذا العلم كان هذا العلم تعليميا باعتبار وقوعه في اول درجات
التعليم ويمكن ان يستفاد من هذا وجه تسمية الجسم التعليمي لان الجسم التعليمي هو مقدار الجسم الطبيعي
وقد عرفت ان موضوع الرياضي هو المقدار وان مما وقع في اول درجات التعليم هو الرياضي فيكون الجسم
التعليمي واقعا في اول درجات التعليم لانه يبحث عن حاله في اول التعاليم فيكون تعليميا باعتبار كونه واقعا
في اول التعاليم

قوله كالانسان انما هو مثال بالانسان المحسوس ان الانسان المحسوس لا يمكن تعقله
الا بالهيكل المحسوس المعين وقد ذكرنا الطبيعي ما يحتاج النفس في تعقله الى مادة مخصوصة لكن هذا النوع

قوله لما كان اظهر اختاره الشارح في التمثيل كالوحدة والكثرة وسائر الامور العامة الظاهر من كلام
الشارح ان الوحدة والكثرة في الامور العامة وقد وقع النزاع في ان الامور العامة من المبادي او المشتقات

فزعم بعضهم ان امور العامة هي المشتقات فقط لان الحكمة يبحث عن احوال الموجودات والمراد بالاحوال هي
المحمولات والامور العامة من احوال الموجودات فيكون الامور العامة محمولات ورد هذا بانه يحفظ
والسطح والجسم التعليمي من الاحوال والصفات العارضة للجسم الطبيعي وكذا الحركة والسكون والشكل
الطبيعي من الاحوال والصفات العارضة للجسم الطبيعي ويبحث عن كل واحد منها في الحكمة الطبيعية مع انه لا يكون
شيء منها محمولا على الجسم الطبيعي فالحق ان الحكمة يبحث عن احوال الموجودات سواء كانت تلك الاحوال محمولات
كالواحد والكثير او مبادي المحمولات كالوحدة والكثرة فانه كثيرا ما يجعل الوحدة والكثرة عنوان الباب
او الفصل في كتب الحكمة ويبحث في التفصيل المحمولات ليس ما يطلق به النفس فيجوز ان يجعل الوحدة والكثرة
عنوان الفصل او الباب في كتب الحكمة ويبحث عنها ويجوز ان يجعل الوحدة والكثرة عنوان الفصل او الباب
فيها ويبحث عنها وكل من الطريقين واقع في كتب الحكمة والطريق الاول اكثر وقوعا في كلام القدماء والثاني
اكثر وقوعا بين المتاخرين والمراد بالامور العامة هي التي تعم الموجودات باسرها من وجودات التي
لم يخص عروضها الى التفصيل بقسم من اقسام الموجود كالجوهر او العرض او المجرد او المادي الا الوحدة او الكثرة
مثلا يعرض كل موجود سواء كان جوهرا او عرضا او مجردا او ماديا بخلاف الاحوال الخاصة كالحركة فانها
لا يعرض الموجود بما هو موجود بل لا بد ان يتخصص اولا بقسم خاص من الموجودات وهو الجسم ثم يعرض له الحركة
وهكذا العلية في سائر الامور العامة يعرض المجردات والماديات جميعا لكن لا على وجه الافتقار
لان الوحدة مثلا لو افتقرت الى المجردات لامتنع وجودها في الماديات لانه يمتنع وجود المحتاج
بدون المحتاج اليه وكذا الى لو افتقرت الى الماديات لانها لو افتقرت لامتنع وجودها في المجردات
لما ذكرنا وقس على ذلك حال الكثرة وسائر الامور العامة فان قيل الوحدة العارضة للعقل الاول مثلا
لا توجد في غيره لانها صفة قائمة به وقعت له فلا يجوز وجودها في غيره والا لزم جواز انتقال العرض
عن موضوعه والبرهان قائم على استحالته وكذا الوحدة العارضة للفلك الاول مثلا لا توجد في غيره بناء
على ما ذكرنا مشروحا وكذا العلية في سائر الامور العامة فلم يعتبر واحد عارض للمجردات والماديات
قلت الوحدة قسمان وحدة كلية ووحدة جزئية وكذا الكثرة وسائر الامور العامة قسمان كلية وجزئية
فالذي يقارن المجردات والماديات هو القسم الكلي لان الوحدة كلية توجد في الوحدة الجزئية التي يتحقق
في عرض العقل الاول وفي الوحدة الجزئية بدون الكلي وهو محال فطبيعة الوحدة مما تتشاركه المجردات

والماديات لانها توجد فيهما واما خصوص هذه الوحدة وتلك الوحدة فليست من الامور العامة ولا توجد في
المجردات والماديات جميعا وكذا العلية في سائر الامور العامة   في الحاشية هي ما لا يعقل
الا عارضا لمعقول اخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه وقيل هي العوارض المخصوصة بالوجود الذهني فيصدق
التعريف الاول على الوجود والوجوب دون الثاني انتهى واعلم ان بيان صدق التعريف الاول على الوجود
مبني على مقدمتين احدهما ان الوجود لا يمكن تعقله بدون التعقل الغير كما ذهب اليه قوم لم يصلوا الى
درجة التحقيق فانهم يظنون ان الوجود لا يمكن تعقله بدون ان يتعقل موجود ما ولا وهو من بعض الظن
لانه لا شك في انه يمكن تعقل الوجود بدون تعقل الموجود وثانيهما ان الوجود ليس له مطابق في الخارج وزيادته
على الماهية ليست الا في التصور والوجود الذهني وهذه المقدمة مما قام عليها البرهان وقد اشار اليه المحقق
الفريد حيث قال وزيادته في التصور بقران الوجود لا يصح الا يكون امرا يعرض الماهية في الخارج كالسواد
والبياض بالقياس الى الجسم ونقل ان ابن سهلان الساوي صاحب البصائر ذهب الى ان الوجود من
العوارض الخارجية بالقياس الى الوجود الخارجي كالسواد والبياض الى الجسم وبرهان على عدم الخارجي على ما
اشار اليه المعلم الثاني هو ان كل عارض خارجي لمعروض خارجي يجب ان يتاخر وجوده عن وجود ذلك
المعروض الخارجي لان العقل لا يحكم بديهة ان السواد مثلا انما يعرض الجسم بعد ان يتحقق الجسم اولا ثم
يعرض له السواد فاذا فرض ان الوجود يعرض الموجود في الخارج فيصدق عليه انه عارض يعرض معروضه
في الخارج وكل عارض كذلك يجب تاخره عن وجود معروضه في الخارج فيلزم ان يكون لذلك المعروض وجود
قبل وجود ذلك الوجود العارض وبعد ذلك ينتقل الكلام الى ذلك الوجود السابق فنقول ذلك الوجود السابق
ان كان عين وجود اللاحق يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره فهو ايضا من العوارض الخارجية
بناء على ان المفروض ان الوجود من العوارض التي يعرض الشيء في الخارج ويكون لها مطابق
في الخارج فحينئذ يلزم تاخر ذلك الوجود السابق عن الوجود المعروض فذلك الوجود المتقدم ان كان غير المتاخر
يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره فننقل الكلام اليه وهكذا فيلزم الدور او التسلسل وايضا يلزم
ان يكون الشيء موجودا قبل وجوده وايضا يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودات غير متناهية
على تقدير التسلسل اذا عرفت هذا فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول بعد ثبوت تينك المقدمتين يصدق على
الوجود انه لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر بناء على تقدير صحة المقدمة الاولى ويصدق عليه انه لم يكن في

الاعيان ما يطابقه بناء على المقدمة الثانية والوجوب تابع للوجود وبناء على عدم صدق التعريف الثاني على الوجود
والوجوب مبني على ان يكون معنى قول المعرف هي العوارض المخصوصة بالوجود الذهني ان يكون عروض العارض
وجود المعروض في الذهن بمعنى ان خصوصية وجود المعروض لها دخل في عروض العارض له وبالجملة العوارض
المخصوصة بالوجود الذهني العوارض التي يكون متاخرة عن وجود المعروض في الذهن كما ان العوارض الخارجية
متاخرة عن وجود المعروض في الخارج فاذا كان معنى العارض المخصوص بالوجود الذهني ذلك فلا يصح ان يكون
الوجود من العوارض المخصوصة بالوجود الذهني لان الوجود لا يعرض الماهية الموجودة والا يلزم عروض الوجود
على الموجود والا المعدوم والا يلزم اجتماع النقيضين فيكون الوجود عارضا للماهية من حيث هي فلا
يكون الوجود من العوارض المخصوصة بالوجود الذهني فلا يصدق التعريف الثاني على الوجود وكذا على الوجوب
لانه تابع له ولا يخفى عليك ان البرهان الذي اقيم على امتناع كون الوجود من العوارض الخارجية
كالسواد والبياض جار على امتناع كون الوجود من العوارض المخصوصة بالوجود الذهني بالمعنى الذي
ذكرنا لانه اذا كان الوجود من العوارض المخصوصة بالوجود الذهني بالقياس الى معروضه فيلزم تاخره عن
وجود معروضه في الذهن ثم ينتقل الكلام الى الوجود السابق فيلزم اما تقدم الشيء على نفسه او ايه على
ما ذكرنا مشروحا فتذكر فان قيل ما الفائدة في قوله ولم يكن في الاعيان ما يطابقه قلت فائدته اخراج الاضافات
التي يجب الخارج بناء على القول بوجودها فيه لان بعض الحكماء كالشيخ ومن تابعه ذهب الى وجود الاضافات
كالابوة والبنوة في الخارج فلو لم يكن في التعريف قيد ولم يكن في الاعيان ما يطابقه لدخلت الاضافات
والمعقولات الثانية لانه يصدق عليها انها ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر لان البنوة مثلا شيء
لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر فاذا زيد قيد ولم يكن في الاعيان ما يطابقه يخرج عن تعريف شيء وهو انه
اذا لم يكن الاضافات موجودة في الخارج على ما ذهب اليه جماعة من الحكماء والمتكلمين يصدق عليها انها
معقولات ثانية لانه يصدق عليها انها ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه
اللهم الا ان يقال ان المعرف انما هو لمن قال بوجود الاضافات في الخارج فوق المعقولات الثانية بناء
على مذهبه او يقال ان المراد بمطابقة الاعيان اوان يكون عروضا امر لامر يكون بحسب الخارج
سواء كان الموصوف والصفة كلاهما موجودين في الخارج او يكون الموصوف فقط موجودا في الخارج مع
كون الصفة خارجية لانه لا يلزم من وجود الصفة في الخارج اذ يكفي في الوصف بحسب الخارج كون الخارج

طرفا للاتصاف سواء كان العارض والمعروض كلاهما موجودين في الخارج كالفوقية للجسم الطبيعي او يكون المعروض فقط
موجودا في الخارج دون العارض كما في زيد اعمى اذا عرفت هذا فنقول ان الاضافات وان فرض انها ليست
بموجودة في الخارج لكن عروضها بحسب الخارج فان الابوة انما يعرض الاب بحسب حال الخارج فلا يصدق على الاضافات
انها لم يكن في الاعيان ما يطابقها بالمعنى الذي ذكرنا لان لها في الاعيان ما يطابقها بالمعنى المذكور وكذا اللوازم الماهية
فانها وان كانت لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر لكن يكون لها ما يطابقها في الاعيان لانها توصف الماهية
بحسب الخارج ايضا هذا غاية التوجيه في المقام والتحقيق سيتضح وما يتعلق بهذا البحث هو ان الشيخ
المحقق المدقق قال ما محصله انه لا يحتاج الى قيد ولم يكن في الاعيان ما يطابقه لاخراج الاضافات لانها
وان صدق عليها انها لا يعقل الا عارضة لامر آخر لكن لا يصدق عليها انها لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر لانه
يعلم ان يكون منشأ عروض العارض وجود المعروض في العقل والاضافات ليس منشأ عروضها وجود
معروضها في العقل كيف وكل ما يكون منشأ عروضه وجود معروضه في العقل لا يمكن ان يكون موجودا
في الخارج بل يجب ان يكون في المرتبة الثانية في العقل وهو من المعقولات الثانية هذا محصل كلامه وبناء
على ما ذكره يرجع التعريف الاول الى التعريف الثاني وغير خاف ان اخذ قيد ولم يكن في الاعيان ما يطابقه
في التعريف المذكور يدل على ان قوله هي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر على ظاهره وما ذكره الشيخ في معنى قوله
ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر على ظاهره وما ذكره اخر خلاف الظاهر كما لا يخفى على المنصف فاذا
الظاهر فلا يكون قيد ولم يكن في الاعيان ما يطابقه مستدركا غير محتاج اليه   في الحاشية ويمكن ان
يجاب عنه ان المراد بالموجودات الخارجية ما هو متناول للامور العامة فان منشأ انتزاعها موجود
في الخارج وما هو منشأ انتزاعه موجود في الخارج فهو من الموجودات الخارجية الا يرى ان اكثر المعقو
لات انتزاعية مع كونها جميعا من الموجودات الخارجية عند الحكماء بناء على ان منشأ انتزاعها
موجودة في الخارج انتهى واعلم ان هذا مذكور في اكثر نسخ الكتاب بعنوان الحاشية على الشرح لكن بعض
المدققين لم ينقله بعنوان كونه حاشية على الشرح بل نقل هذا عن بعض الافاضل ولم ينسب الى الشارح
وكيف كان في حاصل ذلك الجواب ان الموجود الخارجي قسمان احدهما ما يكون موجودا في الخارج وثانيهما
ما لا يكون موجودا في الخارج لكن منشأ انتزاعه يكون موجودا في الخارج فمن اخذ الاعيان في تعريف الحكمة
حملها اعم من القسمين المذكورين واعترض على ذلك الجواب بوجهين الاول ان الوجود المطلق من

الا مور العامة مع ان منشأ انتزاعه يكون موجودا ذهنيا ويمكن الجواب عنه بان المراد من كون منشأ الانتزاع موجودا خارجيا هو ان منشأ الانتزاع من حيث انه منشأ الانتزاع لا يابى عن كونه موجودا خارجيا كيف لا وجميع الموجودات الخارجية منشأ لانتزاع الوجود المطلق بحسب حال الخارج لان الوجود المطلق وان كان في الذهن لكنه ينتزع من الموجودات الخارجية بحسب حال الخارج كالابيض والاسود انه بناء على تعميم الموجود الخارجي على ما ذكرنا يلزم ان يكون المنطق من الحكمة لان موضوع المعقولات الثانية والمعقول الثاني وان كان لا يكون الا في درجة الثانية من التعقل لكن منشأ انتزاعه يكون موجودا في الخارج كالكلية والجنسية والفصلية وغيرها لان منشأ الانتزاع موجود في الخارج على وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما هو المذهب المنصور ويمكن الجواب عنه بان المعقولات التي يكون موضوع المنطق لا يكون منشأ انتزاعها موجودا في الخارج لان تلك المعقولات الثانية يكون من العوارض المخصوصة بالوجود الذهني بناء على ان الكلية والجنسية والفصلية وغيرها لا يعرض شيئا الا في الذهن ومنشأ انتزاعها من حيث انه منشأ انتزاعها لا يكون الا في الذهن لان الكلية والجنسية والفصلية لا يعرض الاشياء الا بحسب حال الخارج بخلاف الكلية والجنسية والفصلية وغيرها فانه لا يمنع عروض شيء منها للاشياء بحسب حال الخارج على ما تقرر في موضعه والكلي الطبيعي وان كان موجودا في الخارج لكن الكلية لا يعرض له بحسب حال الخارج بل بحسب حال الذهن فقط فمنشأ انتزاع الكلية من حيث انه منشأ انتزاع الكلية لا يكون موجودا في الخارج اذا تقرر هذا فاعلم ان المعقولات الثانية لها اصطلاحان احدهما ما هو مصطلح بين الحكماء وهو ان المعقولات الثانية هي العوارض التي يلحق الاشياء ولا يكون لتلك العوارض ما يطابق في الواقع والخارج لكن منشأ انتزاعها من حيث انه منشأ انتزاعها لا يابى عن كونه موجودا في الخارج كالوجود والوحدة والكثرة والشيئية وغيرها وتسميتها بالمعقولات الثانية ليست باعتبار انها لا يمكن تعقلها الا في الدرجة الثانية فان الوجود والوحدة وغيرها يمكن تعقلها في المرتبة الاولى بدون وجوب تعقل اولا امر اخر ثم تعقل الوجود مثلا بل باعتبار ان المعقولات الثانية بهذا الاصطلاح لما كانت صفات واحوالا للاشياء فيكون لها معقولات اول في نفس الامر بحكم العقل بان تلك المعقولات الاول متقدمة في التعقل لها لرتبة على تلك المعقولات الثانية وان فرض ان الحال وذو الحال قد عقلا معا وثانيهما ما هو

مصطلح بين المنطقيين وهي العوارض التي يلحق الاشياء ولا يكون لتلك العوارض ما يطابق في الخارج ولا يكون لمنشأ انتزاعها ايضا من حيث انه منشأ انتزاعها ما يطابق في الخارج كالكلية والجنسية والفصلية وغيرها على ما عرفت وبعد الوقوف على ما حققنا لا يخفى عليك ان تحمل التعريف الا والذي ذكره الشارح على تعريف المعقولات الثانية بحسب اصطلاح الحكيم وجه دفع قوله ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر انه لا يتصور وجوده منفردا لانه حال شيء آخر ومعقول آخر في نفس الامر فيصدق عليه انه لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولا يتصور وجوده منفردا لانه حال شيء آخر ومعقول آخر فكيف يتعقل وجوده منفردا ان حمل التعريف الثاني على تعريف المعقولات الثانية بحسب اصطلاح اهل المنطق هذا هو التحقيق الموعود فيما سبق فاحفظ فانه تحقيق شريف قد استفدته من كتب الاعاظم قيل اعرض عن الحكمة الرياضية لابتنائها في الاكثر على هذا الوجه الفاسد على ما ذكره الشارح والحق ان يقال في وجه الاعراض عن الرياضي ان الاشتغال والممارسة بالرياضي يورث ملكة التخيل والاشتغال والممارسة بالحكمة الطبيعية والالهية ملكة التعقل والتعقل اشرف من التخيل ومع ذلك يكون التخيل مزاحما للتعقل فاقتصر على الاشرف واعرض عما هو مزاحم له كزوجية الخمسة فيكون موجودا في الذهن لا في نفس الامر هنا شك قوي ذايع وهو ان زوجية الخمسة اذا حصلت في ذهن سقيم بعنوان التصديق يثبت لها في نفس الامر انها شيء ما حاصل في ذهن من الاذهان وانها مفهوم من المفهومات وهما الوصفان ثابتان لها في نفس الامر وثبوت شيء لشيء في ظرف فرع لستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف بعينه فيجب ان يكون زوجية الخمسة موجودة في نفس الامر وقد فرض انها غير موجودة في نفس الامر فيلزم ان يكون موجودة في نفس الامر وغير موجودة فيها ايضا يلزم ان يكون قضية واحدة صادقة في نفس الامر وكاذبة معا فيلزم ان يكون الخمسة زوجا في نفس الامر وفردا في نفس الامر وهذا شك عام الورود في جميع القضايا الكاذبة لانه ان ثبوت انها شيء ما حاصل في ذهن من الاذهان وانها مفهوم من المفهومات لا يكون بحسب نفس الامر لان الامر الثابت لشيء في نفس الامر ما لا يكون بفرض فارض واختراع مخترع وما لم يخترع المخترع ان الخمسة زوج لا يثبت لها شيء من الوصفين المذكورين فيكون ثبوت الوصفين المذكورين لها بملاحظة بفرض الفارض واختراع المخترع وكل ما كان باختراع المخترع وفرض الفارض لا يصدق عليه انه شيء بحسب نفس الامر بل هو اختراعي لا تأصل

هنا امران احدهما حصول زوجية الخمسة في ذهن سقيم بعنوان التصديق وثانيهما ان بحصول تلك القضية الكاذبة في ذهن سقيم يثبت لها انها شيء ما حاصل في ذهن من الاذهان وانها مفهوم من المفهومات ولا شك ان الامر الاول بمحض الاختراع والفرض لكن الامر الثاني لا يكون بملاحظة الفرض والاختراع اصلا لان العقل الصريح يجد ان تلك القضية لما حصلت في ذهن سقيم لو كانت صادقة او لم يكن كاذبة ليثبت لها ايضا انها شيء ما حاصل في ذهن من الاذهان وانها مفهوم من المفهومات وبالجملة لا تفاوت في ثبوت ذينك الوصفين بين كون القضية صادقة وبين كونها كاذبة لان ما يترتب عليه ذلك الوصفان هو الوجود في ذهن من الاذهان لا كون الذهن سليما او غير سليم فكون القضية صادقة او كاذبة لغو لا دخل له في ثبوت ذينك الوصفين وعدم ثبوتهما لها فيكون ثبوت ذينك الوصفين لتلك القضية الكاذبة لا يكون بملاحظة فرض الفارض واختراع المخترع فيكون الشك المذكور باقيا بعينه غير مندفع والجواب عنه على ما هو مذكور في كتب القوم هو ان ثبوت ذينك الوصفين لزوجية الخمسة في نفس الامر لا يستلزم الا وجودها في نفس الامر في الجملة سواء كان ذلك الوجود في نفس الامر وجودا بعنوان التصديق او بعنوان التصور بخصوصه لا بعنوان التصديق بخصوصه او بعنوان التصور بخصوصه اذا عرفت هذا فنقول ان زوجية الخمسة يجوز وجودها في نفس الامر بعنوان التصور لانه يجوز وجود زوجية الخمسة في المبادئ العالية بعنوان التصور نعم يمتنع وجود زوجية الخمسة في المبادئ العالية بعنوان التصديق لان تصديقاتها وقضاياها جميعا صادقة وليس لها قضية كاذبة اصلا فلا يجب ان يختار ان ثبوت ذينك الوصفين لزوجية الخمسة وان استلزم وجودها في نفس الامر لكن يجوز ان يكون ذلك الوجود بعنوان التصور لا بعنوان التصديق والمفسدة انما يترتب على تقدير وجودها في نفس الامر بعنوان التصديق لا بعنوان التصور لان التصور امر الاجزاء فيه كيف لا وجميع المفهومات التصورية سواء كانت زوجية الخمسة او غيرها مرتسمة في المبادئ العالية ويمكن الجواب ايضا بانه لا يحكم البرهان بامتناع زوجية الخمسة في نفس الامر لان الخمسة فرد في الواقع فلو كانت زوجا يلزم ان يكون عدد واحد زوجا وفردا معا وهو من قبيل اجتماع النقيضين المحال فاذا كانت زوجية الخمسة شيئا ممتنعا بالضرورة والبرهان فليس لها حقيقة اصلا لان الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين وغيرهما ليس له حقيقة وما يتوهم من انه يجوز ان يكون شيء واحد ممتنعا باعتبار الخارج وممكنا باعتبار الذهن فهو من المغالطات لان المراد بالممكن الذاتي الذي هو مقابل الممتنع هو ما يجوز له نحو من انحاء الوجود

لا جميع

لا جميع انحاء الوجود والا يلزم خروج اكثر الممكنات عن الامكان لان المجرد يمتنع له الوجود المادي وكذا المادي يمتنع له وجود المجرد نعم يجوز ان يكون الوجود الخارجي لشيء ممتنعا والوجود الذهني ممكنا لانه يجوز ان يكون شيء واحد ممتنعا ~~والوجود الذهني ممكنا لانه~~ باعتبار نحو من الوجود وممكنا باعتبار نحو آخر منه حتى يلزم ان يكون الشيء الواحد ممكنا وممتنعا معا ويلزم الانقلاب اذا عرفت هذا فنقول حقيقة الزوجية الخمسة اذا كانت ممتنعة فلا وجود لها اصلا لا في الذهن ولا في الخارج نعم وجود الممتنعات في الذهن بمعنى تعقلها بان يحصل في الذهن عنوان تلك الممتنعات ويحكم عن تلك العنوانات بحيث يسري الحكم على تلك المتفقات كشريك الباري والمعدوم المطلق والمجهول المطلق وغيرها فحقيقة الزوجية الخمسة لا يرتسم في ذهن اصلا لا بعنوان التصور ولا بعنوان التصديق لان الارتسام الحقيقة في الذهن من الاذهان انما هو عنوان زوجية الخمسة لا حقيقتها فالوصفان المذكوران انما يثبتان لحقيقة عنوان زوجية الخمسة لا لحقيقتها ولا فساد في ثبوت شيء لذلك العنوان لانه امر ممكن حاصل في الذهن والمفسدة انما تترتب على تقدير ارتسام حقيقة زوجية الخمسة في ذهن من الاذهان وثبوت الوصفين المذكورين لتلك الحقيقة وليس فليس قيل انه في مباحث الاجسام الطبيعية يمكن ان يكون هذا اشارة الى ان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي من حيث انه ذو طبيعة لا من حيث انه مستعد للحركة والسكون لان كثيرا من الاحوال يثبت للجسم الطبيعي بدون حيثية استعداد الحركة والسكون مثل هيئتي الهيولى له انما يكون من حيث انه ذو طبيعة لا من حيث انه مستعد للحركة والسكون وقد اختار الشيخ هذا المسلك في الشفاء حيث قال في منطق الشفاء جسم العالم او جرم الفلك ينظر فيه المنجم والطبيعي جميعا ولكن الجسم الكلي موضوع العلم الطبيعي بشرط وذلك الشرط هو ان له مبدأ حركة وسكون بالذات وينظر فيه المنجم بشرط هو ان له كما واذا اشتركا في البحث عن كرية ذلك الجسم فهذا يجعل نظره من جهة ما هو كم وله احوال يلحق الكم وذلك يجعل نظره من جهة ما هو ذو طبيعة بسيطة هي مبدأ حركته وسكونه على هيئة انتهى وهذا صريح في ان الطبيعيين انما يبحثون عن الجسم الطبيعي من حيث انه ذو طبيعة يكون مبدأ الحركة والسكون ولا خفاء في ان لفظ الطبيعيات الواقع في المتن يمكن ان يكون اشارة الى العلية التي دل كلام الشيخ عليها فتغير كلام المصنف وهو قوله في الطبيعيات بمباحث الاجسام الطبيعية الا انه لا مكان الاشارة المذكورة وما ذكره الشارح من ان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي من حيث انه

يستعد للحركة والسكون ليس كلاما تحقيقيا بل التحقيق هو الذي ذكرنا وكل ما ذكره بقوله ليطابق النظرين ليس
بشيء لان المقصود هو الاشارة الى ان موضوع العلم الطبيعي هو الجسم الطبيعي من حيث انه ذو طبيعة
واذا اورد على حاله ليطابق النظرين يلزم فوات المقصود ورعاية المقصود اهم من رعاية يطابق النظرين
واعلم ان كلمة ما في قوله او وجه اولوية ما ذكر شارح ان كانت نافية يكون الكلام ح في قوة دعوى انه لا وجه للاولوية
المذكورة فالمنع الذي ذكره الشارح بقوله ملائم ان المال الواحد يكون له وجه وان كانت استفهامية يكون الكلام
ح في قوة طلب الوجه والدليل فالمنع الذي ذكره الشارح على ما نقلنا لا يكون له وجه لانه في قوة المنع على المنع
ويمكن ان يقال ان منع الشارح اصطلاحي على تقدير كون كلمة ما نافية ولغوي على تقدير كونها استفهامية فتدبر
محصورة في الجسم التعليمي اعلم ان الانقسام في الجهات الثلث يطلق على معنيين احدهما خاصة
الجسم التعليمي ويكون محصورا فيه وهو الانقسام الجزئي الذي يكون في رتبة تعين الجسم الطبيعي وذلك الانقسام
الجزئي هو كونه الممتد المتصل الجوهري بحيث يمكن ان يمسح بمقدار معين مرات متناهية او غير متناهية
وهذا الانقسام انما هو الكثرة والمساحة وانهما خاصة الجسم الطبيعي وهو الانقسام في الجهات الثلث
الذي يكون معناه ان يكون الشيء باعتبار ذاته مصداق حمل متصل يكون طبيعته امتدادية في الجهات
الثلث وهذا الانقسام في الجهات الثلث يكون على الاطلاق بدون تعين امتداد من تعين
سواء كان تعينا ما او تعينا خصوصيا وانما قلنا ذلك لانه اذا اعتبر الجسم الطبيعي من حيث انه متعين
بتعين ما كانت تلك المرتبة مرتبة تعين الجسم التعليمي ما واذا اعتبر من حيث انه متعين بتعين مخصوص
كانت تلك المرتبة مرتبة تعين جسم تعليمي مخصوص لان الجسم الطبيعي في رتبة تعين الجسم الطبيعي وقبل مرتبة التعين
بجسم تعليمي مخصوص وجسم ما يكون حمل متصل ويكون هذا الانقسام على الاطلاق بدون تعين امتداد ما
اصلا ومصداق هذا الحمل بالحقيقة هو حقيقة الصورة الجسمية التي هي الجوهر المتحيز بالذات وكل جوهر
متحيز بالذات يجب ان يكون باعتبار ذاته منبسطا في الجهات لان المالي المكان بالذات لا يكون الا
كل وبالجملة لا شك في وجود الجوهر المتحيز بالذات والجسم التعليمي عرض حال فيه ومقدار له وكل عرض متاخر
عن موضوعه فلا يكون الانقسام في الجهات الثلث بالذات باعتبار الجسم التعليمي المتاخر عن ذاته والا
يلزم ان لا يكون متحيزا بالذات هف ولما لم يجز الوضع للسطح الا ان يكون متحيزا بالذات بل المتحيز بالذات
انما هو الجوهر اذا تحقق هذا فنقول وجه اندفاع ما اورده الشارح انا نختار الشق الاول
ونقول

ونقول ان المراد بالقابل للانقسام في الجهات الثلث هو القابل بالذات بالمعنى الذي ذكرنا آنفا والقابل
بهذا المعنى لا يوجد الا في الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد بالذات فلا يصدق هذا التعريف الا عليها فان قيل الصورة
الجسمية جزء من الجسم الطبيعي لا انها جسم طبيعي والتعريف انما هو للجسم الطبيعي فيلزم ان لا يكون التعريف الكلي صادقا على شيء من افراد
قلت المراد بالجسم الذي في التعريف هنا هو صورة الجسمية الطبيعية وهي الصورة الجسمية وهذا الاطلاق شائع بينهم
على ان الجسم مادي الابرار ان ما ذكرناه مفصلا اشار الشيخ في الشفاء في مواضع منها ما ذكره في الهيات
الشفاء واما الكميات المتصلة فهي المقادير المتصلة اما الجسم الذي هو الكم مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى
الصورة ثم قال بعد ذلك وهذا المقدار هو كون المتصل الذي هو الجسم بحيث يمسح بكذا مرة وكذا مرة الى ان يتوهم
غير متناه توهما وهذا انما ان كون الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة الابعاد المطلقة التي هي
على قوام فان ذلك الشيء فيه جسم وجسم فهذا المعنى هو كمية الجسم المغايرة لتلك الصورة في الوهم التي لكن
من الصورة يغاير فان المادة في الوهم هذا الكلام وانت خبير بان جميع ما ذكرنا من وضع ما يكون في نقل هذا
الكلام وقد انقطعت سير من يلا يكون من المقلدين وتحقيق ان الجسم هو القابل للابعاد الثلثة على ما كتب به
ان القبول للابعاد والانقسام في الجهات الثلث يطلق على معنيين احدهما جوهري وثانيهما عرضي واللفظ فيهما
قد اشترك في الشرك فيها هو لفظ القابل للابعاد الثلثة ولفظ المنقسم في الجهات الثلث كما ان لفظ
العين مشترك بين معانيه فالحق ان الجسم مشترك لفظي بين الطبيعي والتعليمي او حقيقة في الطبيعي مجاز في التعليمي
ناسب ان يقول انه صدر البحث يمكن ان يقال الجوهر الفرد منتسب على ان الاعتراض هو ابطال من حيث انه جزء
الجسم لا مع قطع النظر عن تلك الحيثية ولهذا ذكره قال في بطلان الجزء ولم يقل في ابطال الجوهر الفرد فيكون
فلا مغر مناسبا فلو كان الشارح الانسب ان يقول بدل قوله انسب ان يقول لكان انسب فافهم بان يفرض
الجزء بين الجسمين او على ملتقاهما بجواز ان يكون محالا فرض وقوعه بين الجسمين او على ملتقاهما فرض
محال الجواز ان يكون ذلك الجزء موضوعا على سطح الاعلى الفلك الاعظم واجيب بانه قد ثبت ان كل ماله
ذو وضع يجب ان يكون في داخل المحدد وليس شيء ذو وضع موجودا خارجا عن المحدد لان خارج المحدد لا
خلاء ولا ملاء ويمكن ان يقال ايضا انا اما علمنا ان وقوع الجزء المذكور بين الجسمين او على ملتقاهما او
كان محالا لا فرض وقوعه بين الجسمين او على ملتقاهما ممكن بلا شبهة كما لا يخفى على المنصف فالمحال انما
هو الموقوف لا الوقوع ايضا اذا عرفت هذا فنقول انه اذا امكن وقوع الجزء بين الجسمين او على ملتقاهما

يلزم امكان القسمة ايضا بمباحث انه يمتنع التداخل فيجب امكان القسمة في الجزء المذكور والجزء الذي لا يتجزى عند
القائلين به يمتنع عليه القسمة باقسامها الاربعة ولا يمكن شيء من تلك الاقسام فيه اصلا كما لا يخفى على المتتبع
ولعلم ان في ابطال الجزء في نفسه برهانا ما لا يحوم حوله شبهة ومناقشة اصلا وذلك انا نسطره في صحف الاعلام وهو
ان الجزء الذي لا يتجزى متحيز بالذات وغير منقسم اصلا عند القائلين به لانه لا يكون متحيزا بالذات ومع ذلك لا يكون
منقسما بالاقسام الاربعة اصلا لانه لا نزاع في كونه كذلك عندهم لانه المعقول جوهر فرد متحيز بالذات ولا يكون
منقسما بالاقسام الاربعة فالجزء الذي لا يتجزى يكون جوهرا متحيزا بالذات وكل متحيز بالذات يكون شاغلا للحيز وهل
له وكل ما للمكان وشاغل للحيز يكون له جهات ست بالبديهة وتلك الجهات الست لا يجوز ان يكون حالة في موضع
معين والا يلزم ان يكون الاشارة الى الفوق عين الاشارة الى التحت وبالعكس وكذا يلزم ان يكون الاشارة
الى اليمين عين الاشارة الى اليسار وبالعكس وكذا الحال في القدام والخلف فيلزم الانقسام ولو وهما
ووجودها معلوم بالضرورة ليس المراد ان الصورة الجسمية محسوسة فيكون معلومة بالضرورة ولا يجوز المحسوسات لانه
قد تقرر ظاهرا ان المحسوس بالذات في المبصرات انما هو الضوء واللون لا غير بل المراد ان الحس اذا ادرك
بعض اعراض الجسم كاللون والسطح وذلك اي العقل بحكم العقل بوجود جوهر مشتمل على الجهات الثلث بنا
على بطلان الجزء حكما ضروريا غير مفتقر الى ترتيب قياس وتاليف برهان فالجسم الطبيعي ليس بمحسوس صرف ولا
معقول صرف بل هو محسوس من جهة اعراضه ومعقول من جهة ذاته فالحس يدرك اعراضه كالالوان والسطوح فاذا
ادى الى العقل يحكم بواسطتها بوجود جوهر منبسط في الجهات الثلث كما ذكرنا من حيث هو جسم ذو عرض
[illegible] تلك الحيثية ان كانت تقييدية يلزم ان يكون الشيء قيد النفس والقيد خارج عن المقيد فيلزم ان
يكون الشيء خارجا عن نفسه وان كان تعليلية يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وهو ظاهر البطلان فينبغي
ان يكون للاطلاق وهو ايضا باطل لان من مقيد الاطلاق لا يجوز ان يكون الشيء [illegible] يلزم ان يكون الشيء جاعلا
عن نفسه على ان القيد يكون خارجا عن المقيد ولكن الجواب عنه ان ذات الجسم لها اعتبارات احدها
ان ذات الجسم حيث لها الجسمية وتلك الجسمية ثابتة لها باعتبار ذاتها والثاني حيثية الجسمية عن ذات
الجسم المجردة عن زيادات [illegible] قطع النظر عن الامور الخارجية كالامكان والثالث
مجردة عن زيادات [illegible] مع قطع النظر عن الامور الخارجية وثانيها انما ثبت للجسم شاغل الحيز وما للمكان
وثالثها انما طالب للحيز الطبيعي على ان [illegible] الحيثيات [illegible] الاعتبارات الاخر لذات الجسم اذا نوقشت

هذا

هذا فنقول قد علمت ان حيثية الجسمية [illegible] تعرض لذات الجسم لذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يكون تلك الحيثية
المعروضة عين ذات الجسم بل من [illegible] اعتبارات ذاته فيكون زائدة على ذات الجسم واذا كانت زائدة
على ذاته فلا يتوجه المفسدة المذكورة اصلا فيجوز كونها تقييدية او تعليلية او بيانا للاطلاق بلا مفسدة
واعترض عليه بثلثة وجوه واعترض عليه بوجوه الاول انه يلزم على هذا ان يكون السرعة حالة في الجسم لان السرعة
يكون في الجسم بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر والثاني انه يلزم ان يكون احد العرضين
الحالين في الجسم المعين حالا في الاخر لان اتحاد الاشارة متحقق والجواب عنها ان المدلول لا يلزم بمجرد اتحاد
الاشارة الحسية بل لا بد مع ذلك من الاختصاص الناعت على ما اشار اليه المولف بقوله اختصاص شيء بشيء والمراد
بالاختصاص الناعت ان يكون المختص به نعتا [illegible] لاتصاف الاخر بان يكون هو بذاته وصفا للاخر كالسواد
بالقياس الى الجسم فانه بذاته سبب قريب يكون الجسم اسود وهو المنعوت والاختصاص الناعت بهذا المعنى منتف
فيما بين الجسم والسرعة لان السرعة لا يكون بذاتها وصفا للجسم بحيث يكون سببا قريبا لكون الجسم سريعا بل يكون
سببا قريبا لكون الحركة سريعة فالسرعة يكون لها اختصاص الناعت بالقياس الى الحركة لا بالقياس الى الجسم وكذا
القياس في احد العرضين الحالين في الجسم لان الاختصاص الناعت منتف فيما بينهما وبعد التحقيق اندفع الشك
المشهور وهو ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصح حمل النعت على المنعوت مواطاة فبطلانه ظاهر لان العرض
مثل السواد لا يحمل على الجسم مواطاة مع انه حال في الجسم اتفاقا وان اريد به ما يصح الحمل اشتقاقا [illegible]
[illegible] انه يلزم [illegible] ان يكون الحال [illegible] لانه يجوز ان يقال زيد ذو مال ويلزم ان يكون [illegible]
حالا في العارض لانه يجوز ان يقال السواد ذو جسم ووجه الاندفاع انه ليس المراد بالاختصاص الناعت [illegible] الشيء بل
المراد [illegible] وهو ما ذكرنا من ان المراد بالاختصاص الناعت هو ان الحال [illegible] ما فرض انه [illegible] ان يكون
بذاته وصفا للاخر ويكون سببا قريبا لاتصاف الاخر وظاهر ان المال ليس بذاته وصفا لصاحب المال بل
المال انما يكون سببا لحدوث صفة لصاحب المال وهي [illegible] ان المال انما حصلت له اضافة الى صاحب المال بحيث
لصاحبها صفة وهي [illegible] فالملك صفة ذاتية لصاحب المال فالاختصاص الناعت انما يكون بين الملك وصاحب
المال وكذا لا يرد ذو جسم انه اذا فرض ان الجسم مختص بالسواد فيجب ان يكون المختص وصفا للاخر بذاته وليس الجسم
وصفا للسواد بذاته بل الامر بالعكس والثالث انه يلزم ان يكون حصول الجسم في المكان حصولا سواء كان
المكان مجردا او [illegible] والجواب عنه ما مر من انه لا بد في الحلول من الاختصاص الناعت ولا يكفي مجرد الاتحاد [illegible]

الحسية وبين الجسم والمكان ليس اختصاصا ناعتا لان الجسم ليس نعتا لذاته للمكان ولا يلزم امتناع مفارقة الجسم
المكان لانه يمتنع مفارقة الصفة عن الموصوف مع بقاء الصفة كما انه لم يجوز زوال الصفة وانعدامها والرابع
انه لا يصدق على حلول الصورة في الهيولى لكونه غير محسوسة فلا يشار اليها اشارة حسية حتى يصح ان يقال ان
الاشارة الى الصورة اشارة الى الهيولى ويمكن ان يقال ان الاشارة الحسية اعم من ان يكون تحقيقية او تقديرية
كما تقع عليها الاشارة تقديرية لانه يصدق على الهيولى انها لو كانت مشارا اليها بالاشارة الحسية لكانت الاشارة
الحسية اليها اشارة الى الصورة وبالعكس او يقال انه يكفي في الاتحاد الاشارة الحسية كون الحال مشارا اليها
الاشارة الحسية والمحل كذا على حلول الاصوات في الهواء لكون الاصوات غير مشار اليها اشارة حسية
ويمكن الجواب بانه يكفي في اتحاد الاشارة الحسية كون الحال فقط او المحل فقط مشارا اليها بالاشارة الحسية
ولا يجب كون الحال والمحل جميعا مشارا اليها بالاشارة الحسية وههنا وان لم يكن الحال مشارا اليه بالاشارة
الحسية لكن المحل مشار اليه بالاشارة الحسية او يقال ان الاشارة الحسية اعم من ان يكون تحقيقية او تقديرية
كما مر هذا على سبيل المماشاة والتحقيق ان الصوت محسوس بحس السمع وهذا كاف في جواز الاشارة الحسية
ما بين هذا الصوت في هذا الجهة او تحت الجهة لا يصدق على حلول الاعراض المجردات فيما يمكن الجواب عنه
بان المراد من الاشارة الماخوذة في تعريف الحلول هو الاشارة الحسية لكنها اعم من ان يكون تحقيقية
او تقديرية على ما سلف اشارة على تقدير كون المجرد محسوسا يكون الاشارة الحسية اليه اشارة على اعراضها
وبالعكس لا يصدق على حلول الاطراف في محالها اه قال بعض المحشين اجيب بان المقصود
تعريف حلول السرياني وخروج حلول الاطراف في محالها غير مضر ثم قال وتوضيحه ان المراد من الاختصاص
هو الاختصاص التام لكن لا يحتمل بعد انبيان ان يتحدين بالذات كما في الاطراف المتداخلة بل مع بقاء
المغايرة بين الشيئين بالذات وح يصير التعريف مخصوصا بالحلول السرياني ويندفع الاعتراض الثالث ايضا
فافهم انتهى وفي توضيحه خفاء لانه يستفاد من كلامه ان التداخل عبارة عن اتحاد الذاتين وليس الامر كذلك
بل التداخل الذي يعد فيه انه محال هو دخول المتحيز بالذات في حيز المتحيز بالذات الاخر بحيث يكون اتحاد
والحجم واحدا لكن مع بقاء الذاتين كما يظهر لمن تتبع في كتب القوم وايضا ان ما ذكر من ان الطرف خطا لا في طرف
خطا اخر مع اللازم تداخل النقطتين من نقطة المحلين وهذا التداخل ليس بمحال لان التداخل انما يكون
محالا في ذوات المقادير والاحجام من حيث انها ذوات المقادير والاحجام والنقطتين ليس لهما مقدار و

حجم

حجم في تداخل النقطتين يكون ذاتاهما باقيتين ايضا لا انحصار في اتحادهما واحدة ولا يستلزم الطرف وذا الطرف ليس [illegible]
واحدة بل ذات الطرف غير ذات ذي الطرف فلم يندفع الاعتراض الثالث ولا الثاني ايضا لان مدار دفع الاعتراض
الثالث والثاني بناء على توضيحه هو ان الذاتين لا يصيران ذاتا واحدة فيلزم المرفوع عن تعريف الحلول لان المعترض
الحلول هو ان الذاتين باقيتين ويكون بينهما مغايرة بالذات فحتى لم يلزم اتحاد الذاتين المذكورتين لم يلزم الدفع
وقد وقع انه لا يصح لاتحاد الذاتين فلم يلزم المرفوع اعلم ان ليس غرض المجيب ما ذكره بل غرضه ان تعريف المذكور
ليس تعريفا لطبيعة الحلول حتى يلزم صدقه بجميع افراد الحلول بل التعريف المذكور لنوع من تلك الطبيعة وهو الحلول
السرياني ولان الاشارة الى الخط لا يجب ان يكون منطبقة اه الغرض من هذا الكلام تمهيد مقدمة لدفع
اعتراض المعترض وحاصله انه لا يجب انطباق الاشارة على المشار اليه فتصور ان يكون الاشارة على ذي
الطرف اشارة على الطرف وبالعكس لكن المشار اليه انطبق الاشارة غير واجب لما ذكرنا بقوله بل الاشارة
اليه قد يكون امتدادا وليس الغرض من هذا الكلام الاشارة الى ان المعترض توهم وجوب انطباق الاشارة
فرد عليه بقوله لا يجب اه بل هذا الكلام تحقيق سواء كان المعترض توهم وجوب انطباق الاشارة ام لا ولما ذكرنا
يندفع ما قيل ان فيه خدشة اذ ظاهره يدل على ان المعترض توهم انطباق الاشارة على المشار اليه وكذلك بل المراد
الايراد عدم اتحاد الاشارة الى الطرف مع الاشارة الى ذي الطرف ووجه الاندفاع ظاهر بما ذكرنا ويمكن
ان يقال ان المعترض وان لم يصرح بتوهم وجوب انطباق الاشارة لكن اعتراضه انما يكون لصورته على تقدير وجوب
انطباق الاشارة لانه لو لم يجب لم يكن له صورة فكان المعترض توهم وجوب الانطباق الاشارة وبعد ذلك
اعترض على ذلك الاعتراض ما انبنى على ذلك الاعتراض انما هو ذلك التوهم فاشار بقوله فان الاشارة الى الخط
لا يجب اه فعلوا ان مدار الاعتراض انما هو ذلك فليس في كلام المجيب خدشة اصلا قد يكون امتدادا خطيا
اعلم ان الاشارة الحسية هي تعيين المحسوس من بين المحسوسات والاشارة العقلية هي تعيين المعقول من بين
المعقولات والاشارة المطلقة هي تعيين المعلوم من بين المعلومات كالامتداد الخط او السطح او الجسم ليس
عين الاشارة الحسية بل كل واحد منها انما هو لبيان كيفية الاشارة الحسية ففي العبارة مسامحة و
الاوضاع ويمكن ان يتكلف ويجاب عن الثالث اه اعلم ان المعترض عرف الحلول بانه اختصاص شيء
بشيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وظاهر ان التعريف قد يكون لاحد المنطوقين
على انه يعتبر في حلول الاصطلاح امران احدهما الاختصاص بين الحال والمحل الاصطلاحيين وثانيهما كون

ذلك الاختصاص بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر لانه يكفي في الحلول الاصطلاحي مجرد
اتحاد الاشارة فاعترض بانه يلزم ان يكون الاطراف المتداخلة حالا بعضها في بعض وهذا التوهم ساقط لانه
لا يكفي في الحلول الاصطلاحي مجرد الاتحاد في الاشارة بل لا بد من اختصاص احدهما بالآخر فالمراد من ذلك
الاختصاص هو الاختصاص الناعت بالمعنى الذي حققناه سابقا والاشكال الاختصاص الناعت بالمعنى الذي
ذكره لا يوجد في الاطراف المتداخلة بعضها ببعض كما ذكرنا فظهر انه لا احتياج الى ارتكاب تكلف
اصلا في دفع الاعتراض الثالث وحكم الشارح بارتكاب التكليف تكلف بل تعسف لانك قد عرفت ان التعريف
المذكور منطبق واف لدفع الاعتراض الثالث والاحتياج الى ارتكاب تكلف اصلا فزعمه وذكره في الحاشية
بقوله وانما كان هذا الجواب تكلفا لانه ظاهر انه اراد الاختصاص الترقي الى حد الاتحاد في الاشارة انتهى كلام
فكلام خال عن النظام لانا سلمنا انه اراد ذلك الاختصاص الترقي الى حد الاتحاد لكن لا يلزم صدقه على الاطراف
المتداخلة لان الموقف اراد الاختصاص المترقي الى حد الاتحاد فلا بد من امرين احدهما الاختصاص وثانيهما كون
ذلك الاختصاص مترقيا الى حد الاتحاد في الاشارة فظاهر ان الاختصاص الناعت منتف فيما بين الاطراف
المتداخلة بعضها الى بعض فلا يصدق ان على الاطراف المتداخلة نعم لو اكتفى الموقف وعرف الحلول
بمجرد الاشارة لكان الاعتراض واردا   واقول فيه نظر لانه يمكن ان يقال ان هذا النظر انما يكون [illegible]
على تقدير كون المراد من حصول شيء في شيء اعم من ان يكون على وجه يكون بينهما علاقة افتقارية اولا اما اذا
كان المراد منه الحصول الذي يكون مع علاقة افتقارية كما في حصول اعراض الاجسام بالنسبة اليها فلا يتوجه اصلا
فللمعترض ان يقول مراد الموقف من حصول شيء في شيء هو حصول الذي يكون مع علاقة افتقارية كما في اعراض
الاجسام بالنسبة اليها والقرينة على ذلك المراد هو التمثيل الذي ذكره الموقف بقوله كما في حلول الاعراض في
الاجسام او كحلول العلوم في المجردات واعلم انه نقل عن الشارح حاشية في هذا المقام وهي قوله وقيل ايضا لزم
ان المجردات حينئذ لو كانت مشارا اليها بالحس لكانت الاشارة اليها عين الاشارة الى اعراضها انتهى
ولا يخفى عليك ان هذا المنع مكابرة لانه على تقدير كون المجردات محسوسة ويكون لها اعراض حالة فيها كما في
الحالة في الجسم فلا شك ان الاشارة الى المجرد يكون عين الاشارة الى اعراضها الحالة فيها كما ان الاشارة
الى الجسم يكون عين الاشارة الى اعراضه الحالة فيه كما ان الاشارة الى الجسم يكون عين الاشارة الى اعراضه
وبالعكس لانطباقه عليه وبالعكس واعترض عليه غياث المدقق في شرح الهياكل بانه لو كانت الاشارة

الكل

الكل من المكان والمتمكن عين الاشارة الى الآخر لزم ان يكون الاشارة الى السطح من الارض اشارة الى السطح
المحدب للفلك الاعظم وليس كذلك لبيان الملازمة ان الاشارة الى السطح الظاهر من الارض اشارة الى
السطح الباطن من الهواء المجاور للارض لانطباقه عليه والاشارة اليه اشارة الى الجسم الهوائي لكونه حالا في الهواء
وهكذا واجيب بان المقصود ان الاشارة الى كل من المكان والمتمكن بالذات اشارة الى الآخر بالعرض وكون
الاشارة العرضية متعدية الى شيء آخر غير مسلم لا بد له من بيان لتمام الملازمة على كلام وان يقال ان اراد من قوله
والاشارة اليه اشارة الى الجسم الهوائي ان الاشارة بالذات للسطح الباطن الهوائي اشارة الى الجسم
الهوائي بالعرض فهو مسلم لكن المفروض هنا ليس الاشارة واحدة بالذات وهي الاشارة الى السطح الباطن من
الارض وصاحب الشبهة يدعي ان هذه الاشارة بالذات التي تكون الى السطح الظاهر للارض تكون اشارة
الى السطح المحدب من الفلك الاعظم لا ان الاشارة بالذات الى السطح الباطن الهوائي تكون اشارة بالعرض
الى الجسم الهوائي لانهدام دليل المجيب النزاع وان اراد ان الاشارة بالعرض الى السطح الباطن الهوائي اشارة بالعرض
الى الجسم الهوائي فهو غير مسلم لان الاشارة العرضية ليست الا الاشارة بالذات دون الاشارة بالعرض
ويرد عليه انه لا يصدق [illegible] ويمكن ان يجاب عنه بان مراده ليس تعريف مطلق الحلول حتى يلزم صدقه على جميع انواع
الحلول وافراده بل مراده تعريف نوع من الحلول وهو الحلول السرياني وقد اجيب بوجه آخر وهو ان الحلول
قسمان احدهما تحقيقي كحلول السواد في الجسم وثانيهما تقديري كالاضافات القائمة بالاجسام فانه يمكن ان يقال
[illegible] الاضافات [illegible] بمعنى التقدير   اقول هذا البحث [illegible] قد اطلعناك سابقا على انه لا يكون
لا يعمل هذا البحث لانا قد حققنا معنى الاختصاص الناعت وبعد الوقوف على معنى الاختصاص لا مجال لهذا البحث
اصلا ولا يخفى عليك ان هذا البحث هو البحث الذي ذكرناه سابقا في حاشية [illegible] وبهذا التحقيق اندفع الشك
المشهور آنفا غاية ما في الباب ان الشك المشهور على الوجه الذي ذكرناه آنفا وعلى الوجه الذي ذكره الشارح [illegible]
كما لا يخفى والعجب من الشارح انه بعد اعترافه برجوع التعريف الثاني الى الاول حيث قال او يرجع الى هذا [illegible] من ان
الحلول اه كيف يتيسر له هذا البحث لان الموقف [illegible] الاختصاص الناعت الى [illegible] المكان فلم يبق
لهذا البحث مجال اصلا   لكنهم [illegible] توهم الشارح ان مجرد الاختصاص الناعت على الوجه الذي لا يكفي في
الحلول وهذا التوهم مبني على عدم [illegible] الاختصاص الناعت لانه لم [illegible] الاختصاص الناعت على الوجه الذي
حققناه فلا شك انه يجزم بكفاية الاختصاص الناعت في الحلول لكان معنى الاختصاص الناعت لم يحصل

حلول في نفس الشئ وانما وقع في الاغلاط المشهورة كما هو عند الحس يعني ان بعض الاجسام البسيطة كالماء
والنار يكون الاتصال ثابتا بحسب الحس وهذا قال المتكلمون ان الاشياء من الاجسام لا يكون متصلا في نفسه بل يكون
متصلا بحسب الحس فقط فالاتصال الحسي ثابت بلا نزاع اما الاتصال بحسب الواقع ونفس الامر فثبوته للاجسام
كالماء والنار يحتاج الى البرهان وانما قال كما هو عند الحس يعني كما انه متصل بحسب الحس كذلك متصل بحسب الواقع ايضا
بالبرهان الذي ذكره المص ويحتمل ان يكون قوله كما هو عند الحس قيدا للقبول الانفكاك وحاصل الكلام ح عنده ان المراد
بقابل الانفكاك هو ما يكون قابلا للانفكاك بحسب الحس لا ما هو قابل للانفكاك بحسب الواقع لان القابل للانفكاك
بحسب الواقع لا يصح ان يكون متصلا في ذاته لانه بسبب الانفكاك يعدم المتصل ولا يجامع الانفكاك بل الجامع للا
نفكاك والانفصال في الواقع انما هو الهيولى لا الجسم المتصل قابلا للانفصال والانفكاك بحسب الحس فقط لا بحسب
الواقع ايضا كما لم يكن اجزاء ما اجابه ما قيل اقول لو نوهم الشرطية ان لزوم الجزء محتاج الى ابراز
المذكور وليس كذلك لظهور ان قوله ولو لم يكن الاجسام يرجع الى السلب الكلي اذ السلب العام سلب جميع
افراده فلم يتحقق جسم متصل في الواقع وهو مستلزم لوجود الجزء ودخط جدا فان الظاهر ان المتبادر على حال
انتهى وفيه نظر لان بعض الاجسام متصل قضية موجبة جزئية واذا اورد عليه السلب العموم من قول المص
والاعتبر سالبة جزئية والسلب الجزئي لا يستلزم السلب الكلي بل السلب الجزئي اعم من السلب الكلي لان السلب
الجزئي يصدق مع الايجاب الجزئي كقولنا ليكون بعض الحيوان انسانا ولا يكون بعض الحيوان انسانا نعم لو كان المراد
بلم يكن بعض الاجسام نفي الوجود في نفسه لكان يلزم من نفي وجود العام نفي وجود الخاص وليس كذلك المراد نفي
وجود الرابط وهو وجود الاتصالي ومن نفي الوجود الرابطي عن العام لا يلزم نفي الوجود الرابطي عن الخاص
لجواز ان يكون خصوصية الخاص دخل في ثبوت الوجود الرابطي ويمكن ان يوجه قول المحشي بان لا يكون معناه ان قولنا
بعض الاجسام متصل يجب ان يكون صادقا لانه لو لم يكن يصدق تلك القضية الموجبة الجزئية لوجب ان
يصدق نقيضها وهو لا شئ من الاجسام بمتصل فيلزم الجزء وهذا ما في الحكم وهو غلط ولا يحتاج الى التزام الكذب
ذكره الش بل المراد انه لا يقف في الانقسام الى حد هناك شك مشهور وهو انا ننقل الكلام الى جميع
اجزاء الجسم فنقول كل ما يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل من اجزاء الجسم القابل للانقسام بلا نهاية لا يخ
اما ان يكون متناهية او غير متناهية فان لزم ان يقف عند حد لا يقبل الانقسام بعده فيلزم الجزء وان
كانت غير متناهية يلزم ان يكون الجسم الواحد المتناهي المقدار غير متناهي المقدار لان لكل جزء جزء مقدارا

فيلزم

فيلزم اجتماع المقدارات الغير المتناهية ومن اجتماع المقدار الغير المتناهي المتناهي في محل المقدار الغير المتناهي وهو غلط
فيلزم ان لا يمكن ان يقطع في زمان متناه لان قطع الكل موقوف على قطع النصف وقطع النصف موقوف على
قطع نصف النصف وهكذا ويمكن ان يجاب عنه بانه ان اريد انه يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل كل واحد واحد دون
المجموع من حيث المجموع فنختار انه غير متناه ومع ذلك لا يلزم الوجود الجسم الغير المتناهي في المقابح لانه يجوز ان يكون كل
واحد واحد يصح ان يخرج من القوة الى الفعل ولكن يجوز امتناع ان يخرج المجموع من القوة الى الفعل كما يجوز في
الجسم المعين المتناهي في المقدار انما يلزم على تقدير امكان ان يخرج المجموع من حيث المجموع من القوة الى الفعل وان
اريد انه يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل الاقسام التي يكون مجموعها من حيث المجموع ممكنا فنختار انها متناهية
ولا يلزم ح انتهاء القسمة لان انتهاء القسمة انما يلزم اذا كان كل واحد من الاقسام ايضا متناهيا وليس كذلك فان قيل
الحادث بعد تقسيم الجسم المتصل الواحد انما هو وصف الجزئية لذوات الاجزاء واما نفس ذوات الاجزاء فقد كانت
موجودة قبل التقسيم ايضا فنقول ان ذوات تلك الاجزاء موجودة في الجسم المتصل الواحد قبل التقسيم وتلك الذوات
غير متناهية لا محالة فيلزم ان لا يقطع الجسم المشتمل على تلك الذوات الغير المتناهية في زمان متناه لان
قطع تلك الذوات موقوف على قطع النصف وقطع النصف موقوف على قطع نصف النصف وهكذا ايضا كل
واحد من تلك الذوات مقدار لا محالة فاذا كانت الذوات غير متناهية تكون المقدارية الحاصلة لها غير متناهية
فيلزم ان يكون الجسم المشتمل على تلك الذوات الغير المتناهية غير متناهي المقدار والحال انه متناهي المقدار
قلت الجسم المتصل الواحد قبل التقسيم لا يكون مشتملا على الذوات الغير المتناهية قبل التقسيم لا يكون الا ذات
واحدة فقط غاية ما في الباب انه يجوز ان يطرء عليه التقسيم والانفصال وبعد الانفصال يحصل له ذاتان و
تتقدم ذات الاولى بعد الانفصال والتقسيم يحدث الذات ايضا لانه لو كانت الذاتان موجودتين قبل التقسيم
والانفصال والحادث بعد التقسيم والانفصال انما هو وصف الجزئية فقط كما زعم المعترض لكان القائلين
باثبات الهيولى يقولون بانعدام الجسم بعد التقسيم وحدوث جسمين اخرين وكذا بعدم والامر كذلك
المعدوم والحادث هو الهيولى واما القائلون بنفي الهيولى فالجسم المتصل الواحد عندهم لا ينعدم بطريان الا
نفصال بل يكون باقيا بشخصه في حال الاتصال والانفصال فلا يكون هناك الا ذات واحدة عندهم
فلا يكون هناك ذوات حتى يرد عليهم ان ذوات تلك الاجزاء غير متناهية الى اخر الكلام فتامل وهنا
بحث اذ لا يلزم من هذا الدليل الا ان شيئا من الاجسام القابلة للانفكاك يجب ان لا يكون متصلا في نفسه الى حد بحث

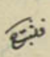
لم يقع في محله لان اللهم قد ذكر لاثبات الهيولى مقدمتين الاولى انه يلزم ان يكون الجسم متصلا والثانية ان ذلك الجسم المتصل يطرء عليه الانفصال وبعد طرء الانفصال يعدم الجسم الاول ويحدث هويتان اخريان فالمقدمة الثانية سيجي ذكرها في كلام اللهم والبحث الذي ذكره الشارح انما يناسب المقدمة الثانية دون الاول والمقصود هنا انما هو بصدد المقدمة الاولى والبحث الذي ذكره الشارح لا يناسبها واقول فيه بحث لانه لابد لبيان حلول الصورة الجسمية اه يمكن ان يقال في دفع هذا البحث ان المستدل في التنوير المايح لما ابطل كون الصورة الجسمية قائمة بذاتها لزم ان يكون قائمة بغيرها لان الموجود في الخارج اما ان يكون قائما بذاته او قائما بغيره ولا واسطة فاثبات الحلول لزم من نفي القيام بالذات لان قوله واذا كان اه لان هذا مع قوله فيكون اه من تفريعات ما سبق ثم يتوجه عليه ان ما ثبت من التنوير المايح هو انه لو كان حقيقة الجسم هي الصورة الجسمية فقط على ما ذهب اليه الاشراقيون يلزم الانعدام بالمرة حين طرء الانفصال فلابد ان يكون في الجسم جزء آخر يكون مشتركا بين المعدوم والحادث ولئلا يلزم الانعدام بالمرة على ما ذهب اليه المشائيون فيكون الجسم المطلق مركبا من جزئين لكن لم يعلم ان يكون احدهما حالا في الآخر كما هو المطلوب لجواز ان يكون الجسم المطلق مركبا من جزئين يكون كل واحد منهما قائما بذاته وهذا يكفي في عدم لزوم الانعدام بالمرة حين طرء الانفصال ووجه الدفع انه قد تقرر في مكانه ان المركب الحقيقي لا يحصل بدون افتقار بعض الاجزاء الى البعض والجسم المطلق مركب حقيقي فيجب ان يكون احد الجزئين محتاجا الى الآخر واذا كان كل واحد منهما قائما بذاته لم يتصور الافتقار وبالجملة الصور تحقق الى الجزء الآخر وحالة فيه كما هو المقرر وكلام المستدل مبني عليه وهذا غاية توجيه المقام فانظر الى اطراف الكلام فلذلك يحيط بالمرام فيه نظر لانه لا يلزم على تقدير عدم الغنى الذاتي اه انحصار الذاتي في انه ان يكون الشيء غنيا لذاته عن المحل ولا محتاجا لذاته اليه بل بعض كل منهما فان كان العرض توهم ان الغنى الذاتية والحاجة الذاتية امران وجوديان يكونان كالشيء منهما كالسواد والبياض العارضين للجسم فان الجسم لذاته لا يكون اسود ولا ابيض بل يعرض كل منهما بعلة وهو توهم فاسد لان الكلام في الحاجة الذاتية والغنى الذاتي ولا في العروض الحاجة الذاتية والغنى الذاتي بعلة لان الامر الذي يعرض الشيء بالنظر الى الذات لا يمكن لو وجد له بعلة فان قيل لعل مراد الشارح ان الحاجة الذاتية اخص من الحاجة المطلق والغنى الذاتي اخص من الغنى المطلق واذا كان المقيد مذكورا يكون المطلق مذكورا ايضا

نفخه

فغيره فالمراد الحاجة المطلقة التي يكون متحققة في ضمن الغنى بالغير قلنا ليس الكلام في الحاجة المطلق والافي الحاجة الغير وكذا ليس الكلام في الغنى المطلق والغنى بالغير بل انما الكلام في الحاجة الذاتية والغنى بالذات ولا يخفى بكونهما عارضين عن علة واعلم انه لا واسطة بين الحاجة الذاتية والغنى الذاتي كما يستفاد من كلام شارح المواقف فانه ليس من قبيل السواد والبياض حتى يصح خلو شيء عنهما بل كل امر يقيس الى امر اصلا فلابد ان يكون بالقياس الى ذلك الامر الآخر محتاجا بالذات او غنيا بالذات مثلا اذا نقول ذلك الامر بالقياس الى الامر الآخر اذا لوحظ باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه فلا يخلو اما ان يكون ذاته محتاجة الى ذلك الامر اولا فهذا تردد بين الايجاب والسلب ولا واسطة بينهما فان كان الاول يكون محتاجا بالذات وان كان الثاني يكون غنيا بالذات لانه اذا لم يكن له علاقة افتقارية بالقياس الى ذلك الامر فلا يكون ذاته بذاته محتاجة الى ذلك الامر الآخر فلا علاقة افتقارية فكل ذاتين لا علاقة افتقارية بينهما يكون كل واحد منهما بالنظر الى ذاتها غنيا عن الآخر ومن انكر فكل ذلك فقد كابر صريح عقله وبالجملة يتحقق الشيء بالسلب لا يكون الا في ضمن الغنى الذاتي وكذا الحال اذا قيس كل امر اذا قيس الى امر فلا يخلو اما ان يكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه غنية بالذات عن الآخر ام لا فان السلبي يتحقق الا في ضمن الحاجة بالذات كما يعلم من البيان الذي حررنا وها حررنا ناظرا الى دفع ما اورده الشارح بقوله اقول فيه بحث لانه ان اراد من المستغني كان لا يخفى على المتفطن هذا موقوف على اثبات ان يكون الصورة الجسمية متحدة نوعية اه ان ثبت انه يكون شريكا للواصلين الى تحقيق المقام فالق السمع شهيدا عليما تفرد كمن الكلام فاعلم ان حاصل البرهان المذكور على اثبات الهيولى هو ان الجسم الذي انتهت اليه الاجسام وكان متصلا ينعدم بطرء الانفصال فلو لم يكن في ذلك الجسم جزء آخر يلزم الانعدام بالمرة وهو محال فيلزم تركب ذلك الجسم من الهيولى والصورة وبعده كشف تعميم الهيولى الى جميع الاجسام فرمانه ان يقال ان طبيعة الصورة الجسمية لا يمكن ان تتحقق بدون الهيولى فيكون محتاجة الى الهيولى باعتبار التحقق لانه لو لم يكن محتاجة الى الهيولى باعتبار التحقق جازت متحققة بدون الهيولى فيطرء الانفصال فيلزم الانعدام بالمرة وهو محال فثبت انه يمتنع تحقق الصورة بدون الهيولى سواء كانت الصورة طبيعة جنسية او طبيعة نوعية لان ما لزم من البرهان هو امتناع تحقق الصورة بدون الهيولى فيكون طبيعة الصورة من حيث التحقق محتاجة الى الهيولى ولا احتياج في اثبات التعميم

البيولي فيه

المذكور الى اثبات ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لان هذا البرهان تام على جميع التقادير سواء كانت الصورة
الجسمية طبيعة نوعية او طبيعة جنسية و اما قلنا ان طبيعة الصورة انما يحتاج الى الهيولى لعلة حلت
التشخص لا باعتبار ذاتها من حيث هي هي لانه قد تقرر ان طبيعة الصورة شريكة علة الهيولى فلو احتاجت
الى الهيولى لزم تقدم الشيء على نفسه وبالجملة من تأمل ما ذكره في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة حيث
قالوا ان الصورة مفتقرة الى التشخص والهيولى مفتقرة الى الصورة في الوجود ظهر عليه ان ما ذكر في
برهان تعميم الهيولى في الاجسام كلها هو الحق الحقيق بالتصديق واما اثبات ان الصورة الجسمية طبيعة
نوعية ليس يتوقف التعميم المذكور عليه بل البيان ان وجود الصورة في الابعاض ليس له منتظر سوى التشخص
لانها تحتاج الى ان تتقوم بالفصول لانها تتشخص وتوجد في الابعاض كما هو شان الطبائع الجنسية
لجواز ان فيكون الحكم على كل واحد حكما على الكل المجموعي ان الا ان ضابطه معرفة كون الكل المجموعي خالفا
للكل الافرادي في بعض المواضع وكون حكم كل المجموعي لا يكون خالفا للكل الافرادي في بعض آخر فالى ان يجوز حكم
الكل المجموعي والافرادي واحدا بان لو حكم على النوع على جميع تقادير وجوده ان كان كل فرد من افراده لا يحتاج
لا تفاوت في الحكم بين الكل الافرادي والكل المجموعي مثلا اذا قلنا هذا النوع الممكن يحتاج الى العلة في
هذه الصورة لا تختلف الحكم سواء اعتبر كل فرد من الممكن ام لا حكم الكل المجموعي والافرادي ههنا واحد ولو حكم
على النوع على بعض تقادير وجوده دون بعض فيختلف حكم الكل المجموعي والافرادي كقولنا كل انسان يشبعه
هذا الرغيف وليس هذا الارغفة فان حكم كل المجموعي خالف لحكم الكل الافرادي اذا عرفت هذا فنقول المقدمة
الثالثة بان كل جملة من الزيادات سواء كانت مع الجملة الاخرى من الزيادة ام لا يكون في بعد البتة
والا يلزم التناهي ولا دخل في هذا الحكم لخصوصية جملة دون جملة لان الحكم يكون جملة بعينها مثلا في بعد
يكون على جميع تقادير وجودها سواء كانت مع الجملة الاخرى ام جملة اخرى وبالجملة بناء على فرض المطلوب
البعد المذكور لا بد ان يكون كل جملة موجودة سواء اعتبر مع الجملة الاخرى الا في بعد يكون ذلك البعد محصورا
بين حاصرين ولما كان الحكم المذكور على جميع تقادير وجود تلك الجملة فلا تفاوت بين حكم الكل الافرادي و
الكل المجموعي فلا بد ان يكون الكل المجموعي ايضا موجودا في بعد يكون محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون
الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو المطلوب فان قيل بناء على كونه محصورا بين حاصرين يلزم ان يكون
متناهيا قلنا ان نقول انه لا يكون غير متناه لانه محصور بين حاصرين وكل محصور بين حاصرين فهو متناه


فليتبع

فليتبع انه متناه فبطل قولكم انه غير متناه قلنا ما ذكرتم لا يضرنا لانا اثبتنا اولا ان عدد الزيادات
غير متناه بالفعل واثبتنا بعد ذلك ان كل جملة من الزيادات موجودة في بعد واثبتنا ايضا انه
لا تفاوت في ذلك بين الكل المجموعي والكل الافرادي فيلزم عليكم وجود زيادات غير متناه في بعد
مع كون ذلك البعد محصورا بين حاصرين فلزم كون ذلك البعد غير متناه لما قلنا ومتناهيا
ايضا لما قلتم فلزم كون بعد واحد بعينه متناهيا وغير متناه وهو محال فلزوم ذلك المحال
على تقدير وجود جسم غير متناه لانه غير متخلف فما ذكرتم يكون لنا لا علينا ومما علمناك عرفت
وجه اندفاع ما قيل ان مجموع الزيادات الغير المتناهية لا يمكن ان يكون في بعد والا يلزم
ان يكون ذلك البعد هو اخر الابعاد فيلزم التناهي لانك قد عرفت انه لا تفاوت في الحكم
ههنا بين الكل المجموعي والكل الافرادي فلا بد ان يكون المجموع ايضا في بعد فلما ذكرنا لزم وجود المجموع
في بعد ولما ذكر المعترض اخر الابعاد فيلزم التناهي وعدم التناهي فيكون المفسدة اكثر وكون
المفسدة اشد لا يضر المستدل بل ينفعه لانه بصدد اثبات المفسدة وكلما كانت المفسدة
اشد يكون جانب الاستدلال اقوى وتحقيق الزائد على ما يسئل التناقض لا يقبله العاقل بل
المحقق الدواني في الحاشية القديمة في مبحث الجواهر وحقق كلامه انه فرق بين الاقسام المتداخلة
والاقسام الغير المتداخلة فالاقسام المتداخلة وان كانت اقساما غير متناهية لا يحصل
من مجموعها غير متناه لان الذراع اذا نصفناه ونصفنا نصفه وهكذا الى غير النهاية بالفعل
فانه لا يحصل من مجموع تلك الاقسام المقدارية الغير المتناهية الا الذراع لان مقدار كل واحد
منها يكون مقدارا داخلا في مقدار اخر لا انه مقدار برأسه مثلا مقدار نصف النصف داخل
في مقدار النصف ومقدار نصف نصف النصف داخل في مقدار نصف النصف وهكذا فلم يحصل مقدار
جديد حتى يحصل مقدارات غير متناهية ولان الشيء اذا انحل او انفصل الى اجزائه لا بد ان
يكون تلك الاجزاء المنفصلة اذا فرض اجتماعها يصير ذلك الشيء مثلا اذا حللنا السكنجبين
الى الخل والماء والعسل فاذا فرض اجتماعها فلا بد ان يصير السكنجبين لا امر آخر غيره فكذلك لا بد
ان يصير اجزاء الذراع اذا فرض اجتماعها ذراعا لا مقدارا آخر اكثر من الذراع واما اذا كانت
الاقسام المقدارية الغير المتناهية غير متداخلة فحينئذ اجتماعها مقدار غير متناه لان

مقدار كل واحد من الاقسام الغير المتداخلة لا يكون داخلا في مقدار آخر بل كل واحد منها له مقدار على حدة فاذا
اجتمعت تلك المقدارات الغير المتناهية يحصل منها مقدار غير متناه فالتزايد على سبيل التناقص
اقسام متداخلة وقد عرفت انه لا يحصل من الاقسام الغير المتناهية على سبيل التناقص غير
متناه بخلاف التزايد على سبيل التساوي والتزايد فان الاقسام الحاصلة في كليهما
لا يكون متداخلة فيحصل من المجموع غير متناه والحق انه لما كانت الاقسام امورا غير متداخلة
متميزة في الخارج فلكل واحد منها مقدار على حدة ولا تفاوت في ذلك بين الاقسام المتداخلة
والاقسام الغير المتداخلة نعم بين الاقسام المتداخلة والغير المتداخلة فرق من وجه آخر وهو
ان كل قسم من الاقسام المتداخلة كان جزء المقدار الآخر قبل الانفصال والتميز بخلاف الاقسام
الغير المتداخلة فانها ليست كذلك والعقل الصريح لا يتوقف في الحكم بانه اذا كان شيء منقسما الى اجزاء
مقدارية متميزة غير متناهية بالفعل فمن اجتماع تلك الاجزاء الغير المتناهية يحصل مقدار غير
متناهية بلا شبهة واما حديث انحلال المركب الى الاجزاء فنقول لو فرضنا ان الكف ينحل
الى اجزاء غير متناهية بالفعل فمن اجتماع تلك الاجزاء يجب ان يحصل كف مركب من اجزاء
متناهية فكذلك نقول لو فرضنا ان الذراع انحل الى اجزاء مقدارية غير متناهية بالفعل فلا بد
ان يحصل من اجتماعها ذراع مشتمل على الاجزاء الغير المتناهية بالفعل لان الذراع يكون كل
مشتمل على الاجزاء المتناهية لان تلك الاجزاء اجزاء لذلك الكل فيلزم المحال وهو كون الذراع
مشتملا على اجزاء مقدارية غير متناهية بالفعل مع كون مقداره متناهيا وهذا
الحق ناشئ من فرض انحلال الى الاجزاء المقدارية الغير المتناهية فظهر ان ما يصح ان ينحل الى
الاجزاء المقدارية الغير المتناهية يجب ان يكون غير المتناهي المقدار والا يلزم المحال
وكان مبني على ما ذهبوا اليه من ان الهيولى العنصرية والصور والاعراض والنفوس من
العقل الفعال فان المشهور فيما بين المتأخرين ان الحكماء ذهبوا الى ان الواجب جل شانه
اوجد العقل الاول ثم العقل الاول اوجد العقل الثاني ثم العقل الثاني اوجد العقل الثالث
وهكذا الى العقل العاشر الذي هو العقل الفعال وهو موجد للهيولى العنصرية والصور
والاعراض والنفوس وهذا كذب وافتراء عليهم لانهم صرحوا بان مفيض الوجود ليس الا

الواجب الوجود والمحقق الطوسي قدس سره القدوسي في شرح الاشارات بعد ما نقل اعتراض ابي البركات
البغدادي على الحكماء وذكر الاعتراض هو ان الحكماء نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة
الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب الى ان نسب جميع المعلولات الى الواجب جل شانه
لا انه نسب بعضها الى البعض ففي كلام الحكماء تناقض لانهم يقولون تارة ان علة الوجود مطلقا
لا يكون الا واجب الوجود جل شانه وتارة يسندون الوجود الى غير الواجب هذا هو ملخص اعتراض
ابي البركات وتشنيعه على الحكماء قال في جواب ذلك الاعتراض وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات
اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فانهم
تاملوا انه تعالى [illegible] واسندوا معلولاته الى عللها كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والقسرية
والى الشروط وغير ذلك لم يكن منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه انتهى بالفاظه وهذا
صريح فيما ذكرنا ويرد عليه ان الدفع ما ذكره الشارح بقوله على انهم قد يقولون في تلك القاعدة آه ووجه
الدفع انه لو اسندوا وجود معلول الى غير العقل الفعال ولا يكون هذا الاسناد الا من قبيل الاسناد
الى الشروط والعلل الاتفاقية والعرضية وبالجملة مفيض الوجود مطلقا عند الحكماء لا يكون الا الواجب
جل شانه لا يكون الا شروطا وروابط فالعقل الاول شرط لفيضان العقل الثاني والعقل
الثاني شرط لفيضان العقل الثالث وهكذا الى العقل الفعال والعقل الفعال شرط
لفيضان الهيولى العنصرية والصور والاعراض والنفوس واسناد هيولى العنصرية والصور
والاعراض الى العقل الفعال من قبيل الاسناد الى الشرط لا الى المفيض على ما نقلنا سابقا
اقول الكلام لا يخلو عن اضطراب اه يمكن توجيه كلام المصنف بحيث لم يتوجه الاضطراب بان يقال ان
الهيولى على تقدير تجردها لا يخلو اما ان يكون ذات وضع بالذات فيلزم ان يكون الهيولى
جسما لان الهيولى جوهر وكل جوهر ذي وضع يكون منقسما في الجهات الثلث لا محالة والجوهر
المنقسم في الجهات الثلث هو الجسم واما ان يكون ذات وضع في الجملة لا يكون الا مكانيا
فاما ان يكون في جميع الامكنة او في بعضها وكلاهما باطل لما سنذكره المصنف واما ان يكون
ذات وضع اصلا لا بالذات ولا بالعرض فبعد مقارنتها الصورة يحصل الوضع وبعد حصول
الوضع لا يجوز ان يكون في مكان اصلا لما مر فبقي انها اما ان يكون في جميع الامكنة او في بعضها

وكلاهما باطل لا يخفى ونه كلام المص اذا عرفت هذا فنقول المراد بالوضع في كلام المص هو الوضع بالذات
وبعدم الوضع عدم الوضع مطلقا ولما كان دليل بطلان الاحتمال الثاني الذي ذكره المص هو بعينه دليل
احتمال بطلان الوضع في الجملة لم يتعرض المص لاحتمال الوضع في الجملة صريحا بل اكتفى بذكر الدليل
الذي يبطله فلم يلزم فوت شيء من الاحتمالات عن المص لانه اما ذكره صريحا وابطله واما لم يذكره
لكن ذكر دليلا يبطله فلا اضطراب في كلام المص لانها لو تجردت تلك الصورة اه فان قيل يمكن
اجراء هذا الدليل على عدم جواز تجرد الصورة عن الهيولى فلم خصص المص بعدم جواز تجرد الهيولى
عن الصورة تلك الصورة الجسمية لما كانت جوهرا منبسطا في الجهات الثلث لانها الجسم على ما
الراي يجب ان يكون ذات وضع بالذات فلا يتصور الترديد في شانها بان يق انها لو تجردت
عن الهيولى فاما ان يكون ذات وضع بالذات او لا يكون الى اخر الدليل بقي شيء وهو
ان هذا الدليل وان لم يمكن اجراؤه بتمامه على عدم جواز تجرد الصورة عن الهيولى لكن مع الانفصال
التام يمكن الاجراء المذكور بان يق ان الصورة ذات وضع بالذات فلو تجردت عن الهيولى
فاما ان لا تحصل في حيز اصلا او تحصل في جميع الاحياز او تحصل في بعضها دون بعض والكل باطل
لما ستذكره المفرزه فان الشمعة المتشخصة المعينة باقية مع تبدل افراد التناهي
والتشكل عليها ان التناهي والتشكل قسمان احدهما ما يكون تابعا للمرتبة المساحية عن المقدار
والثاني ما لا يكون كذلك بل يكون تابعا للاحوال استعدادات للمقدار والقسم الاول لا يمكن زواله
وتبدله الا بتبدل المرتبة المساحية بالزيادة او النقصان والقسم الثاني يمكن زواله مع حفظ المرتبة
المساحية بحالها بان يتبدل بتبدل احوال الاستعدادات مع بقاء المرتبة المساحية بعينها اذا عرفت
ذلك فاعرف ان التناهي والتشكل الذي يكون من مشخصات الجسم هو القسم الاول لا الثاني
نعم لا يمكن ان بقاء الشمعة المذكورة اذا كعبت بزوال شكلها مع بقائها بعينها فلا يكون الشكل
من مشخصات الجسم الذي قد زال لكن من مشخصات والذي من مشخصاته لم يزل
والحق ان التشكل ليس مشخصا بمعنى انه جزء الهوية وهذا مبني على ما ذكره سابقا من ان
الشخص يجوز بقاؤه مع زوال التشكل عنه كما في الشمعة المذكورة اذا كعبت وقد عرفت هناك
الحق هناك فتذكر ستنه لا اختصاص على ما هو المشهور له بهذا الاعراض

ماذكر

ما ذكره الشارح الجديد للتجريد وهو مدفوع لان الاشراقيين لم يقولوا بالهيولى بل الجوهر على ما هو مذهبهم على ما هو
المشهور اربعة العقل والنفس والجسم بمعنى الصورة الجسمية لان الجسم المطلق عندهم هو بسيط وهو البعد
المجرد الموجود والمشائيين لم يقولوا بالبعد المجرد فالجواهر عندهم خمسة العقل والنفس والصورة
والهيولى والجسم المطلق المركب منهما فلم يلزم على شيء من المذهبين كون الجواهر ستة فيلزم
ان ما ذكره لا يورد على انه ليس لا شيء في الخارج اه محصل ما ذكره المص هو ان امتياز الخلاء الذي
يكون بين الجدارين على الخلاء الذي بين المدينتين بالمقادير انما هو بحسب حال الخارج لان اتصاف
احدهما بالزيادة والاخر بالنقصان انما هو بحسب حال الخارج لان العقل يحكم بثبوت مرتبة
المساحية لكل واحد منهما في الخارج كما في سائر الاجسام المحسوسة وبين الخلائين المذكورين
ومن انكر هذا فلا ينكره الا باللسان والحقيقة الخارجية وان جاز ان يكون معدومة في الخارج
لكن يقتضي وجود موصوفها في الخارج فانكشف لديك ما قررنا ان ما ذكره المفرزه والى على
انه ليس لا شيء في الخارج وان ما ذكره الشارح في الحاشية بقوله اللهم الا ان يتكلف ... بجعل نحو
واعلم انه يمكن اجراء خلاصة البرهان في ابطال الخلاء الذي يكون بين الجدارين فقط بدون
انتسابه الى الخلاء الذي يكون بين المدينتين بان يق ان الفراغ المتوهم فيما بين الجدارين يتقدر
بالنصف والثلث والربع بحسب حال الخارج وما يتقدر بالنصف والثلث والربع بحسب حال الخارج
يجب ان يكون موجودا في الخارج فلا يكون ما فرض خلاء خلاء بل ملاء وكذا الكلام في الفراغ بين المدينتين
وهو الحبيب ان هذا مسلك سديد لابطال الخلاء مطلقا فتدبر اقول المفهوم من كلام الشيخ ان هذا
وان كان يدفع السؤال لكن يلزم التدافع بين كلام المحقق الدواني والطوسي في بين ما قال
الشيخ ويمكن دفع التدافع بما يق ان مراد المحقق من قوله انهما واحد ان المكان والحيز ليسا
بحيث لا يجوز صدقهما على شيء ولهذا لانه يجوز ان يكون شيء واحد حيز الجسم عن سائر
الاجسام في الاشارة الحسية ومكانا له ايضا بخلاف المكان والحيز عند القائلين بالجزء لان
المكان باصطلاح القائلين بالجزء هو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير وما يعتمد عليه
المتمكن في الخارج يجب ان يكون موجودا في الخارج بخلاف الحيز فانه الفراغ الذي لا يكون موجودا
في الخارج فلا يصدق المكان والحيز عندهم على واحد قلت هذا وارد على القائلين بان المكان

المتوهم

هو البعد او حاصل ما ذكره المعترض بقوله فان قلت تاثير الفاعل هو انه لا يمكن قطع النظر عن تاثير الفاعل
لانه اذا قطع النظر عن تاثير الفاعل لم يكن الجسم موجودا فضلا عن ان يكون موجودا في المكان
واذا لم يقطع النظر عن تاثير الفاعل فيجوز ان يكون كون الجسم في المكان مستندا الى تاثير الفاعل
فلم يثبت المكان الطبيعي وهذا الاعتراض لا خصوصية الى له بكون المكان سطحا او بعدا لانه مشترك
الورود وما ذكره المعترض بقوله فان الاين من لوازم وجود الجسم في سند المنع لانه استدلال كما
لا يرد عليه قوله فلانه انه سند غلبة مع طبعه لانه ظ في آن مرتبة المنع فكلام الشارح ابطال المسند
المنع بجاله وما ذكرنا ظهر ان قول الشارح فلم لا يجوز ان لا يكون منطبقا على قانون المناظرة لانه
منع في مقابلة المنع اللهم الا ان يحمل على المنع اللغوي وايضا ما ذكره الشارح انما يكون له وجه لو كان المراد
من الاين في قول المعترض وان الاين من لوازم وجود الجسم وهو المكان بمعنى السطح اما اذا كان
المراد اعم من السطح اي كون الجسم بحيث يكون له وضع ومحاذات فلا وجه لما ذكره الشارح لان الاين
بهذا المعنى لازم لوجود الجسم كالبعد عند القائلين فالحق في جواب المعترض بحيث يندفع المنع هو
التحقيق ان الجسم له اعتباران احدهما اخذه من حيث الوجود في نفسه وثانيهما اخذه من حيث
الوجود الرابطي وكذلك تاثير الفاعل له اعتباران احدهما من حيث انه مؤثر في وجود الجسم
في نفسه وثانيهما من حيث انه مؤثر في وجود الرابطي اذا عرفت ذلك فنقول ان تاثير الفاعل
يكون من الامور الخارجية لكن لا مطلقا بل بالنسبة الى الوجود الرابطي للجسم وهو كون الجسم في المكان
لا بالنسبة الى الوجود في نفسه ايضا حتى يلزم ان لا يكون الجسم موجودا فضلا عن وجوده في المكان
فتاثير الفاعل انما يكون الاحتياج اليه في وجود الجسم في نفسه لا في وجود الجسم في المكان
لان الجسم كان امرا منبسطا في الجهات الثلث وما كان منبسطا في الجهات الثلث يكون
كونه شاغلا للحيز ضروريا له بالنظر الى ذاته ولا دخل لغير ذاته فيه وذلك كما ان الزوجية مستند
الى ذات الاربعة والفردية الى ذات الثلثة ولا دخل لغير ذاتهما في ثبوت الزوجية والفردية
لهما بل مستند الى ذاتهما فظهر ان الجسم اذا قطع عن الامور الخارجية يكون في المكان
ولما كان الكلام في المكان المخصوص لان مكانا ما لازم الطبيعة بل هو جسم فكون الجسم في المكان
المخصوص يكون من علة وهذه العلة ليست من الامور الخارجية لانه فرض خلو الجسم عنها وكلا

الامر المشترك

الامر المشترك كالصورة الجسمية وطبيعة الجسم المطلق فلا بد ان يكون الى امر داخل في الجسم وهو الطبيعة وهذا
البرهان كما انه يدل على اثبات المكان الطبيعي كذلك يدل على اثبات الصورة النوعية ولك
من طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي ابعاده اعلم ان العارض للشيء على ثلثة اقسام عارض للماهية من حيث
هي وعارض ذهني وعارض خارجي والبحث في العلوم عن العوارض الذاتية لا يجب ان يكون من لوازم الماهية
بالقياس الى موضوع العلم او موضوع المسئلة بل يبحث عن العوارض الخارجية والذهنية ايضا اذا عرفت
ذلك فنقول ايضا تناهي الابعاد وان لم يكن من لوازم الماهية بالقياس الى الجسم المطلق ولهذا لو
تصورنا جسما غير متناه فلم يتصور جسما يكون لا جسما على ما قال الشيخ لكن يكون من اللوازم الخارجية
بالقياس الى الجسم يعني ان الجسم اذا لوحظ من حيث انه موجود في الخارج يكون التناهي من اللوازم الخارجية
بالقياس الى الجسم لا من لوازم الماهية غاية ما في الباب ان يكون لازما غير بين لان هذا اللازم انما يثبت له في
الخارج بحكم برهان ابطال اللاتناهي للابعاد فيكون الشكل الطبيعي عارضا بواسطة تناهي الابعاد
الذي يكون مستندا الى الجسم الموجود في الخارج فلا يكون الشكل الطبيعي عارضا للجسم بواسطة امر غريب
حتى يلزم ان لا يكون الشكل الطبيعي من العوارض الذاتية لكن لا نم من حيث هو فيه بحث لان البعد
انما يكون لازما للاجسام بمعنى ان بين الجسم وبين البعد صحابة اتفاقية لا لان احدهما علة للاخر ويكون
احدهما مستندا الى الاخر وهذا القدر لا يكفي في كون الشيء عرضا ذاتيا يبحث عنه في العلم بل لا بد
ان يكون مستندا الى موضوع العلم او موضوع المسئلة بلا واسطة او بواسطة مستندة اليه فيكون
المكان بمعنى البعد امرا غريبا بالنظر الى المتمكن كالمكان بمعنى السطح والوقت في المكان بمعنى السطح
والمكان بمعنى البعد هو ان المكان بمعنى السطح قائم بامر غريب والمكان بمعنى البعد لا يكون قائما
بامر غريب بل يكون نفس الامر الغريب ويمكن ان يقال المكان الطبيعي هو انه لو خلى وطبيعته لكان حاصلا فيه
او حاصلا فيه فيكون المستند الى الطبيعي هو طلب الجسم ذلك المكان وحصوله فيه لا نفس المكان
لان مقتضى طبع الجسم هو ذلك الطلب والحصول وسمي المكان طبيعيا باعتبار ان الجسم
بطبعه يطلب الحصول فيه ولا فرق في ذلك بين كون المكان سطحا او بعدا فتم الكلام على كلا التقريرين
ويندفع ما اوردنا واورده الشارح فهو المخرج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
هذا التعريف لقدماء الحكماء واعترض عليه المعلم الاول بان هذا التعريف دوري بيان ذلك ان

معرفة التدريج يتوقف على الزمان لان التدريج هو الحصول لا دفعة وتعقل الحصول لا دفعة موقوف على
الحصول لا دفعة موقوف على الحصول دفعة والحصول دفعة هو الحصول في الان والان هو طرف
الزمان والزمان هو مقدار الحركة فيلزم اخذ الحركة في تعريف الحركة بالاخرة واجاب عنه الشيخ
المقتول في المطارحات بان الدفعة واللادفعة والتدريج لها تصورات بديهية لاعانة
الحواس عليها لا ان تصور التدريج نظري يتوقف على تصور الحصول دفعة والحصول دفعة يكون
نظريا متوقفا على تصور الان وتصور الان نظري ايضا ويكون متوقفا على تصور الزمان نعم
الحصول التدريجي موقوف في نفس الامر على نفس الزمان ووجوده في نفس الامر لان التدريج لا يثبت
في الواقع بدون الزمان لا لان تصور التدريج متوقف على تصور الزمان حتى يلزم الفساد
المذكور واعلم ان هذا التعريف كما ذكره القدماء وهم لا يشترطون المساوات بين المعرف والمعرف
فلو صدق التعريف على غيره كالصوت مثلا فلا فساد   وهو الكون والفساد فيه حركة
لان الخروج بالمعنى المذكور ليس كونا وفسادا بل يكون كونا ان كان وجود صورة وفسادا
ان كان زوال صورة فالاولى ان يقال وهو الكون او الفساد لكن المراد واضح   فلا يحصل
المنفصلات اه يمكن ان يقال المراد خروج الجسم من القوة الى الفعل لانه تقرر فيه مثلا ان الحركة
باقسامها مختصة بالجسم ولا توجد في غيره واما الانتقالات الفكرية للنفس في آنات متتالية
متوسطة بين كل آنين زمان فبقيد الجسم خرج غير الجسم فاندفع ما اورده الشارح   اما ثانيا
فلان الانتقال في المبدء الخ ان الكون والفساد انما يطلقان في المشهور على حدوث صورة
وزوال اخرى ويطلقان ايضا على الحدوث بعد العدم والعدم بعد الحدوث كما صرح به الشارح
في الملكيات فيجوز ان يكون المراد بالكون هنا هو المعنى الثاني لا الاول فلا توجه لما ذكره انه
لا يكون هو قبل الوصول اليه فان قيل هذا انما يستلزم ان يتصور كون الجسم في حد قبل ان
الوصول اليه قلت المراد بالوصول الحصول وحصل الكلام انه يعتبر في الجسم المتحرك ان يكون حاله
اذا فرض حصوله في حد من حدود المسافة فلا بد ان لا يكون قبل ذلك الحصول المفروض حاصلا
فيه ولا بعد ذلك الحصول المفروض حاصلا فيه وهكذا الحال في كل حد من حدود المسافة والا
لم يكن متحركا بل يكون ساكنا   واذا وصل فقد انقطعت الحركة اه ما ذكره في الحركة القطعية

انا يقال

انا يقال ان اجزاءها لا تكون موجودة بتمامها في اول المسافة ولا في آخرها ولا في وسطها لكن لا يدل على انها لا تكون
موجودة اصلا بجواز ان تكون تمام تلك الحركة موجودة في تمام المسافة وبعضها في بعضها فقوله ما لم يصل الى
المنتهى لم توجد الحركة بتمامها ان اراد انها لم توجد في تمام المسافة فهو وهم وان اراد ان تمامها لا توجد في
بعض المسافة فهو حق ولا يضر القائل بوجود الحركة وقوله اذا وصل فقد انقطعت الحركة ان اراد
ان الحركة اذا وصل الى المنتهى فلم توجد الحركة في المنتهى فهو حق لان المنتهى امر غير منقسم والحركة القطعية
امر منقسم ولا يتصور انطباق المنقسم على غير المنقسم وان اراد ان المتحرك اذا وصل الى المنتهى لم تكن
الحركة موجودة في المسافة فهو وهم وقد اوردنا هنا بحث هذا البحث ذكره الشيخ المقتول في المطارحات
بعنوان الاستدلال على بطلان الحركة في مقولة الكم وذهب المحقق الى ان الحركة الكمية انما هي بالحقيقة
حركة اينية اما للاجزاء الخارجية فبالمداخلة واما للاجزاء الاصلية فبالتفرق ليمكن دخول الاجزاء
الخارجية بينها كما في النمو والسمن فانه يتحرك فيه اجزاء خارجية نحو الاجزاء الاصلية فيحصل بها انفصال
جسم بجسم واما في الذبول والهزال فلكون الحركة الاينية باعتبار الانفصال اي انفصال بعض اجزاء
الجسم الاجزاء الباقية وذهب المحقق في التخلخل والتكاثف الحقيقيين فارجع التخلخل الى انتفاش
اجزاء الجسم وتخلل الاجزاء اللطيفة في خلالها والتكاثف الى ترصيع الاجزاء وخروج الجسم الغريب
الذي كان في خلالها لكن القول بنفي التخلخل والتكاثف الحقيقيين مشكل لان القارورة الضيقة
الراس فظاهر انه قد خرج بعض الهواء بالمص والا يمتنع ان يبقى مكان ذلك الهواء الخارج خاليا
لامتناع الخلاء فلا يكون الهواء الباقي شاغلا لذلك المكان بعد ما زاد مقداره ولا يمتنع ان
يقال ان ذلك الازدياد بالانتفاش انما يكون بدخول جسم غريب والمفروض انه لم يدخل جسم
غريب هنا وما ذكرنا يظهر حال التكاثف الحقيقي والكاتبي في شرح الملخص حاول دفع ذلك
البحث وقال ان الاجزاء الاصلية زادت عند النمو على ما كانت قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء
الزائدة في منافذها وتشبيها بها وفي الذبول نقصت عما كانت عليه وانكار هذا مكابرة
وشريف المحققين في حواشي شرح حكمة العين حاكم وقال ان محصله انه ان كان الاتصال للاجزاء الزائدة
بعد المداخلة بالاصلية بحيث يصير المجموع متصلا واحدا فالامر كما قال الكاتبي والا فالامر كما قال
الشيخ المقتول وفيه بحث لان بعد تسليم ان المجموع متصل واحد فقد انعدم الجسمان المنفصلان

وحدث جسم واحد متصل فلم يحفظ موضوع واحد يتوارد عليه المقدار الكبير والمقدار الصغير فقول الشارح سواء كان
متصلا واحدا او لا اشارة الى كلتا الشقين المجديه للقوم بعد ما ذكر بحث الشيخ المقتول وبحث الكاتبي
ومحاكمة شيخنا المحقق رد محاكمته كما ذكرنا ثم قال والحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل
الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع يتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من
مبدء نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخيصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدء
ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينتقص منه فان زيد الطفل نمو بعينه
زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة كما كانت في حالة الطفولية
وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته وصار عشر عشر ما كانت في حال
الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال انتهى
وفيه بحث لانه ان اراد ان بدن الطفل حال الطفولية جزء وبدنه حال الشباب كل فلا يتصور
كونهما شخصا واحدا والا يلزم جواز كون شخص الجزء عين شخص الكل وان اراد ان نفس الحيوان
حال الطفولية والشباب واحد فهو حق لان النفس الناطقة من قبيل المجردات والحركة
من خواص الجسم والمتبدل انما هو البدن لا النفس الناطقة المتعلقة به وكذا الكلام في بدن زيد حال
الشباب وحال الشيخوخة وايضا النمو انما يحصل بدخول الجسم الغريب الذي هو الجسم الغذائي
في اقطار الجسم المغتذي وذلك الجسم الغريب ان اتصل بالجسم الاصلي بحيث يصير المجموع متصلا واحدا
فانتفى الاول وشخصه ولعدم اجزائه او لا فنقص الاول يلزم زوال جسمين وحدوث جسم آخر وان لم
يتصل بل يكونان متجاورين فلا حركة في الكم بل الحركة في الاين فقط وكذا الحال في الذبول
لانه ان انفصل جزء من المتصل الواحد شيء فيلزم انعدام المتصل الواحد لانه لا شك ان الكل ينعدم
بانعدام جزء منه وان لم ينفصل من المتصل الواحد شيء بل كان هناك جسمان متجاوران فيتحرك احدهما
الى مكان خارج فلا حركة في الكم بل الحركة في الاين وكذا الحال في السمن والهزال ولما كان البدن
متبدلا دائما فان استدل الحكماء على ان تشخص الانسان ليس هو عبارة عن الهيكل المحسوس
والا لزم تبدل الانانية في كل زمان وآن على ما قال الشيخ المقتول ولو كنت انت هذا الهيكل
جزء من لتبدلت انانيتك كل حين ولما دام الجوهر المدرك منك فانت انت لا بدنك النفس

وبالجملة ما ذكره الشارح انما هو من مقدمات اثبات تجرد النفس لا من مقدمات اثبات تجرد وقوع الحركة
في مقولة الكم ولو انجر الكلام الى الاطناب بكلمات ذكرت في الزوايا كشفنا لها في حاشيتنا على
كتاب الاباضات فارجع اليها   واقول الظاهر يمكن ان يقال ان مراد المستدل من قوله
ثم اوجد البرد الذي في الماء هواء اذا كشف في الماء او جدنا فيه البرد الذي في كف الماء البرد دفعا
لان المراد عليه التكاثف هو البرد سواء كشف في الماء البارد او لا فيه شيء لانه لا يكون مخصوصية
البرد دخل فيما نحن فيه لانه تحقق التكاثف بدونه ايضا كما اذا كشف في الماء الحار فالحق ان يقال
ان الهواء الذي بعد المص قد اوجبت ضرورة امتناع الخلاء تخلخله لانه لو لم يتخلخل يلزم الخلاء
وبعد ما كشف في الماء سواء كان حارا او باردا لم يلزم الخلاء فيعود الهواء المتخلخل قسرا الى طبعه
فيلزم التكاثف وهذا البيان لا يرد عليه شيء وقيل المراد بالبرد البرد الكائن في طبع الماء و
هذا البرد موجود في الماء سواء كان حارا او باردا وفيه نظر لان الماء وان كان باردا بالطبع لكن
اذا صار حارا لا يكون موجبا للحرارة ما يجاوره وتخلخل ما يجاوره لا برودته وتكاثفه وان كان
على كف التجربة   ويرد عليه ان الفاضل اه هذا الايراد اورده السيد الشريف في حواشيه
على شرح حكمة العين وفي شرح المواقف ايضا وحاصله انه لا فرق بين مقولة المتى ومقولة الاين في
امكان تحقق الانتقال تدريجا ودفعة كل الحالة في المتى فلا تفاوت لانه اذا فرض اينان
متجاوران بحيث لا يكون بينهما الاحد واحد فظاهر ان الانتقال من احدهما الى الاخر لا يكون
الا دفعة واذا فرض اينان يكون بينهما اين آخر فظاهر ايضا ان الانتقال من الاين الاول
الى الاين الثالث لا يكون الا تدريجا لان الانتقال من الاول الى الثالث متوقف
على انقضاء الاين الثاني وهو تدريجي الحصول فلا يتصور الانتقال من الاول الى
الثالث الا تدريجا وكذا الحال في المتى لانه اذا فرض متيان آنان متجاوران بحيث لا يكون
بينهما الا آن فظاهر ان الانتقال من احدهما الى الاخر لا يكون الا دفعة واذا فرض متيان
ان يكون بينهما متى آخر فظاهر ايضا ان الانتقال من المتى الاول الى المتى الثالث لا يكون
الا تدريجا لان الانتقال من الاول الى الثالث متوقف على انقضاء الثاني وهو لا يكون
الا تدريجا فيمكن دفع ايراد شريف المحقق بان من قطعة من الزمان اذا فرض كان كون

فيما تحصا واجزاء اول ذلك الزمان الى منتهاه اذ لا معنى لمنتهاه الا ان يكون في مجموع ذلك الزمان وكذلك
يصح ان يقال منتهاه مستمر وكذلك الكون في الزمان الذي يليه وهو منتهاه وهو ايضا شخص واحد من المتى
والانتقال من الكون الاول الى الكون الثاني يكون في آن هو الفصل المشترك بين ذينك الزمانين
فيكون دفعيا بخلاف الاين فان الكون في قطعة من المسافة ليس اينا واحدا بل ايون متعددة
اذ في كل آن يعرض يمكن ان يكون للشيء اين لا يكون ذلك الاين في الاين السابق ولا اللاحق
ولا يمكن ان يكون في كل آن متى اذ لا معنى للمتى الا الكون في الزمان فلا يمكن حصول الآني الزماني
هذا ما قصده الشيخ فافهم ولا تكن من الغافلين انتهى وفيه بحث من وجوه الاول ان قوله اذ لا
معنى لمنتهاه الا ان يكون في مجموع تلك الزمان اذ لا معنى للمتى الا الكون في الزمان مبنيا
على ان المتى هو الكون في الزمان فقط وهو نقيض مما اخر الحكماء بل كتب المتكلمين ايضا كما في
التجريد والمواقف لان المحقق الطوسي قدس سره العزيز قال في التجريد الى المتى وهذا النسبة
الى الزمان وطرفه وقال الشارح الجديد في شرح هذا الكلام ان المتى من المقولات النسبية هي
وهو نسبته ما الى الزمان وهو كونه فيه او طرفه فان كثيرا من الاشياء تقع في طرف الزمان
ولا يقع في الزمان وسئل عنه بمتى فان قيل يجوز ان يكون مراده من المتى المتى الذي تقع فيه
الحركة ولا شك ان المتى الذي يقع فيه الحركة لا يكون الا الكون في الزمان قلت هذا مع كونه خلاف
الظاهر ومع كونه هذرا لانه يرجع الى المتى الزماني لا يكون الا زمانيا يرد عليه ان تلك المقدمة
لا دخل لها في دفع ايراد شريف المحققين لانه اذا فرض هناك آن زمانيا ان يكون ... متى آخر
زماني فلا شك انه لا يتصور الانتقال من الاول الى الثاني الا تدريجا فلا فرق بين مقولة الاين
ومقولة المتى باعتبار الدفعية والتدريجية وايضا بناء على هذا التوجيه يكون المعنى
فردان احدهما زماني والاخر آني فلقائل ان يقول ان الاين ايضا منقسم الى فردان احدهما
زماني والاخر آني فلا يصح قوله بخلاف الاين اه وبالجملة الفرق بين الاين والمتى بما ذكر
يحتاج الى البيان والثاني ان قوله بخلاف الاين فان الكون في قطعة من المسافة ليس
اينا واحدا باطل لان المتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها له اين واحد مستمر سيال وكذلك
الاين المستمر يصح حمله الى ايون متعددة فان الايون المتعددة امور انتزاعية بحسب

للعقل

نفس الامر لان المتحرك له ايون متعددة متمايزة متجاورة بحسب الخارج وكانه نقل عما ذكره الشارح
الجديد للتجريد في دفع شبهة زينون الحكيم من ان المتحرك منه مبدأ المسافة الى منتهاها اينا واحدا
مستمرا والثالث انا لو ماشيناه فيما ذكره انما يفيد ان الانتقال من متى الى متى آخر يليه و
يجاوره يكون دفعيا لا تدريجيا ذلك لان الانتقال الى المتى لا يكون الا دفعيا كما هو محل
النزاع لانه يتصور ان يكون هناك آن يجانبه آخر فلا شك ان الانتقال من المتى الاول الى
الثالث لا يكون دفعيا كما ذكرنا بل يكون تدريجيا والحمل على الاول اولى بالعكس لان الحمل على الاول
يوجب حذف المضاف والمضاف اليه معا وهو غير شايع بل الشايع حذف المضاف فقط لفظ
مستفاده في المقامين بالتأنيث لا يناسب هذا الحمل بخلاف الحمل على الثاني فانه لا يتوجه عليه
شيء من البحثين اما البحث الاول فلان اللازم من الحمل على الثاني هو حذف المضاف فقط وهو لفظ
مبدء وحذف المضاف شايع واما البحث الثاني فلان الحمل على الثاني لا ينافي كون لفظ مستفادة
بالتأنيث بل يوجبه وكان نظرا الى ان الحمل على الثاني لا يوجب ارتكاب اجرين الجور بخلاف الحمل
على الاول فانه لا يوجب ذلك ولذلك حكم باولوية الحمل على الاول وقد عرفت ما فيه فالحمل على الثاني
اولى كما ذكرنا وان كان للمتحرك شعور فيجب لان المتحرك هو الجسم ولا شعور له والشعور انما هو
للنفس التي متعلقة بتدبير الجسم وليس من شأنها الحركة لانها مجردة فالصواب ان يقول وان كان
للنفس التي هي متعلقة بتدبير الجسم شعور والاولى ترك الاخذ لتكراره يمكن ان
يقال ان المص لم يقل وابتداءات مع ابتداء كل حركة اخرى ليلزم التكرار بل قال وابتداءات مع كل حركة
اخرى ومفاد هذه العبارة ليس الا ان ابتداء الحركة الثانية مع الاولى لا مع ابتداء الاولى
لانه فرق بين قولنا مع الاولى وبين قولنا مع الاولى ولزوم التكرار انما هو على تقدير
كون عبارة المص مع ابتداء الاولى ... والقول انه يمكن ان يفهم من قوله وابتداءات
مع حركة اخرى ان ابتداء الحركة الثانية مع ابتداء الحركة الاولى فيلزم التكرار قلت على
ما ذكر من ذلك يتضح بأعم ضمنا لا التكرار لانك قد عرفت ان التكرار انما يلزم على
تقدير كون عبارة المص مع ابتداء الاولى واجاب بان الزمان لا يخفى عليك
ان هذا الجواب لا يصح من قبل المص لانه اقام البرهان اولا على وجود الزمان ثم شرع في

بيان مهية بقيله وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فالجواب المتحقق من قبله هو ما ذكره الشارح بقوله اقول
يمكن ان يجاب بمنع اتحاد الفعل الحقيقة قول الشارح ويمكن ان يجاب ايضا يشعر بان الجواب الذي ذكره الامام الرازي
بجميع من قبل المص وقد عرفت انه لا يصح من قبله وان تم انه لا يلزم من اعلام ان القرار واللاقرار في الكم
المتصل على ما ذكره القوم ليس الا باعتبار ان الكم المتصل ان اجتمعت اجزاؤه بحسب الوجود في جزء واحد
من الزمان او طرفه فهو كم متصل قار وان لم يجتمع اجزاؤه في شيء منهما فهو كم متصل غير قار لان المتحرك افراد
الكم المتصل القار وليس قرارها باعتبار اجتماع جميع اجزائها في حد واحد من حدوده لان اجزاء ما
بهذا الاعتبار لا يكون قارة بل قارية اجزائها انما يكون باعتبار ان اي جزء من اجزاءها اذا فرض في
زمان يكون الجزء الآخر ايضا فيه وكذا الزمان بعينه واما وعاء الدهر فجميع الاشياء حتى الزمان يكون
فيه مجتمعة لانه لا يتصور فيه حد ولحد حتى يتصور فيه القرار واللاقرار فالاشياء الزمانية وعاء الزماني
ووعاء الزمان الدهر فلاقارية الزمان انما هي بالنظر الى ذاته لا بالقياس الى وعاء الدهر ايضا فظهر
مما ذكرنا ان القرار واللاقرار انما هو باعتبار الاجتماع في قطعة من الزمان بعينها وعدم الاجتماع
فيها اذا عرفت هذا فنقول لو فرض ان الزمان كم متصل قار الذات فلا بد ان يكون المجزء منه
اذا فرض وجود يكون الجزء الآخر ايضا موجودا معه ولا يكون ذلك الاجتماع الا في الزمان لانك قد عرفت
ان القرار واللاقرار انما يكونان بالقياس الى افق الزمان فيلزم ان الزمان الذي صار ظرفا للحادث
الطوفان موجود امع يومنا هذا فيلزم ان يكون يومنا هذا ظرفا لحادثة الطوفان ايضا ولا بد ان يكون
ان اجزاء الزمان يكون بحسب الوجود يكون مجتمعة في زمان الان ننقل الكلام الى ذلك الزمان الآخر فاما
ان يذهب الى غير النهاية وهو ممتنع او ينتهي الى زمان لا يكون اجتماع اجزائه الا بحسب نفسه كالاجزاء فيلزم
من ان يكون كل ما وقع في جزء واقعا في جزء آخر نظير ذلك بطل الباطل الصادق فثبت بعض
عدم الواسطة في الاثبات لانه الشيء اعلم انما يحد في عالم الوجود قسمين من التقدم احدهما
يكون السابق للاحق ويكون ليجتمعا مع اللاحق في الوجود كحركة اليد والمفتاح فان حركة اليد علة
لحركة المفتاح ومجتمع معها في الوجود وهذا التقدم يسمى بالتقدم بحسب العقل دون الطبع وثانيهما ان
يكون احد الشيئين سابقا على الآخر ولا يكون مجتمعا معه في الوجود الخارجي مع عدم تحقق العلة
الانفكاكية بينهما مع ان العلاقة الانفكاكية لا توجب الا السبق بحسب المرتبة العقلية لا السبق

الخارج



الخارج ايضا فنقول هذا السبق والتاخر انما هما من خصوصية السابق واللاحق لان كل واحد منهما اذا لوحظ
بالنظر الى ذاته لا يابى عن الاجتماع مع الآخر مثلا الحادثة الواقعة قبل يومنا بايام سنة والحادثة
الواقعة في يومنا هذا اذا لوحظ كل واحد منهما بالنظر الى ذاته فظاهر انه لا يابى احدهما عن الاجتماع مع الآخر
والسبق ايضا فعدم اجتماعهما انما هو من خصوصية ذاتهما فيكون عدم اجتماعهما بسبب احدهما
الامر الآخر مع آخر ولا يكون ذلك الامر مجتمعا ايضا فلعدم اجتماعهما من عدم الاجتماع للحادثتين وبعد
ذلك ننقل الكلام الى ذلك الآخرين ويقول عدم الاجتماع بهما وتقدم احدهما على الآخر واما لذاتيهما
او امر آخر فان كان لامر آخر ننقل الكلام اليه فاما ان يذهب الى غير النهاية وهو باطل لان ما بالغير يجب ان
ينتهي الى ما بالذات والا لم يمكن تحققه بالغير وبطلان التسلسل او ينتهي الى امر يكون عدم الاجتماع ثابتا
له بالنظر الى ذاته بدون الواسطة في الثبوت كما ان الموجودية يجب ان ينتهي الى حيث يكون الوجود عين
ذات الموجود لان كل ما بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات فكذلك يجب ان ينتهي القبلية والبعدية وعدم
الاجتماع الى حيث يكون القبلية منتزعة من ذات القبل بذاته والبعدية من ذات البعد بذاته بحيث لا
يكون القبلية منتزعة من ذات القبل بذاته مجتمعا مع البعدية في الوجود فلا بد ان يكون في عالم الوجود
امر غير قار ينصرم جزء بعد جزء دائما ويتجدد جزء بعد جزء دائما وهذا هو الزمان وظهر مما ذكرنا وجود الزمان
وقراريته وثبوت القبلية والبعدية لاجزاءها بالنظر الى ذاتها من دون الواسطة في الثبوت ثابت
الواجب جل شانه ايضا بوجه لطيف وتقريره قد ثبت بالبرهان ان كل صفة يكون سلبا او ايجابا لا بد ان
ماهية الموصوف يجب ان يكون تلك الصفة مستندة الى ذات الموصوف وان يكون لو كان الموصوف
واسطة في ثبوت تلك الصفة لكان الامكان فان ثبوت الامكان للممكن يجب ان يكون مستندا الى ذات
الممكن ولا يكون مستندا الى الغير لانه لو كان مستندا الى الغير لكان مستندا الى الغير فمع قطع النظر عن
ذلك الغير لا يكون ثابتا له فاذا لم يكن الامكان ثابتا له يجب ان يكون اما واجبا او ممتنعا اذا عرفت
ذلك فنقول الكم المتصل منقسم الى نوعين على ما هو مذكور في صحف القوم احدهما كم متصل قار والآخر
كم متصل غير قار فاللاقرار وعدم الاجتماع لو لم يكن ثابتا له بالنظر الى ذاته وبالنظر الى غيره فيكون
مع قطع النظر عن ذلك الغير لم يثبت له اللاقرار واذا لم يثبت اللاقرار يلزم جواز ثبوت القرار
لان الكم المتصل لا يخلو عنهما واذا جاز له ثبوت القرار يلزم جواز كون احد النوعين نوعا آخر وهو محال

فيلزم ان يكون الاقرار مستندا الى ذاته فلا يكون له واسطة في الثبوت فاحفظ ما ذكرنا وتبصر ولا تكن من المقلدين
واولى كانهم ارادوا الموجود في نفس الامر اعلم ان لنا نفس الامر لنا فرد ان فرد هو الازم ماه العاينة
وان كنا وفرد آخر هو الخارج والموجود في الخارج قسمان عند الحكماء احدهما ما يكون له وجود في الخارج وهو
الشايع وثانيهما ما يكون منشاء انتزاعه موجودا في الخارج وجهة الفوق موجود في الخارج لانه سطح على
الفلك الاعلى والسطح عرض موجود في الخارج وجهة التحت وان لم يكن موجودا في الخارج بالمعنى الاول لكنها
موجودة في الخارج بالمعنى الثاني اذا عرفت هذا فنقول مراد المص من قوله موجودة هو الموجود الخارجي اعم
من ان يكون موجودا في الخارج بالمعنى الاول او الثاني وليس مراده الموجود في نفس الامر سواء كان في
الخارج فقط او الخارج بالمعنيين كما ذكرنا وبالجملة الفوق والتحت ما هو ليس من الجسم حسب حال الخارج
لا بحسب الذهن فيكون الفوق والتحت من العوارض الخارجية للجسم لا من العوارض الذهنية له
وتحقيق انهم ذهبوا هذا اعتراض على ما ذكره المص بقوله لما امكنت الاشارة اليها وحاصله ان ما يفهم
من كلام المص هو ان الاشارة الحسية لا تكون الا الى الموجود في الخارج وهذا مناف لما ذكره ام
الحكماء من ان يكون الاشارة الحسية الى النقطة الموهومة في وسط الخط والى الخط الموهوم في وسط
السطح الخارج لان هذا القول منهم يدل على انه تجوز الاشارة الحسية الى المعدوم في الخارج لان
هذا القول النقطة الموهومة في وسط الخط والخط الموهوم في وسط السطح معدومان في الخارج
واذا جازت الاشارة الحسية الى المعدوم لا يثبت وجود الجهة في الخارج بسبب كونها مشارا اليها
في الخارج والجواب انك قد عرفت ان المراد بوجود الجهة في الخارج اعم من ان يكون موجودا في
الخارج والمشار اليه بالاشارة الحسية يجب ان يكون موجودا في الخارج او يكون متوهما ومنشأها
في موجود في الخارج وحاصل الكلام المص هو ان الجهة تقبل مشارا اليها بالاشارة الحسية وكل ما هو
مشار اليه بالاشارة الحسية يجب ان يكون موجودا في الخارج فالجهة اما ان تكون موجودة
في الخارج او تكون منتزعة ومتوهمة في الموجود في الخارج لان الجهة امر ذهني فقط بل هي امر
امر موجود في الخارج او امر منتزع منه على الة الاشارة الحسية فالاول هو الفوق والثاني هو التحت
ويرى السطح الا اخط عند القايلين بان المكان هو السطح يمكن ان يتوهم ان الفوق ما بين المكان
السطح يجوز ان لا يكون قابلا بان المتحرك متوجه اليها بالوصول اليه لا متوجه اليها بحصولها وعلى تقدير ان

يكون

٣١

يكون متوجها اليه بالوصول اليه لا يجب ان يكون متوجها بالوصول اليه قبل الفصل بل يجوز ان يكون متوجها بالوصول اليه
بعد الفصل بان يحصل اولا ثم يصل اليه ان يقال فالجهات لا يكون محدودة به فان قيل الاجرام
يتحدد الجهة بوجود المحدد اولا ثم يتحرك اليها المحدود فيلزم ان لا يتم قوله لا يكون محددة به لانه يجوز ان يتحدد
جهة الفوق والتحت بوجود المحدد ثم المحدد يتحرك الى جهة السفل التي هي مركز الارض قلنا قد تقرر
عندهم ان الحركة لا بد فيها من تحقق امرين احدهما ترك جهة والاخر طلب جهة فاذا فرض ان المحدد يتحرك الى
السفل فهو وان كان طالبا لجهة وهي السفل لكن لا يكون تاركا لجهة اخرى وهي الفوق لان الفوق لما
كان قائما بالمحدد فيلزم من حركة المحدد حركة الفوق فيكون الفوق معه دائما فلا يكون تاركا لتلك الجهة
وايضا قد ثبتنا في العالم الجسماني جهتين لا تتبدلان اصلا ولهذا لو نكس شخص حكم العقل بان رجله
من فوق راسه من تحت ولا يتوقف في ذلك الحكم حتى يظن ان الفوق هل هو مائل او تحرك الى الجهة
فاذا لم يتوقف في ذلك الحكم يظهر ان هناك جهتين لا تتبدلان وبالاستقامة تلك المعرفة اثبتوا
كروية المحدد اذا عرفت هذا فنقول اذا فرض حركة المحدد الى جهة السفل فجاز فرض حركة بحيث يلتصق
بسطحه مركز الارض فيلزم ح امكان ان يكون الاشارة الى جهة السفل اشارة الى جهة الفوق
وبالعكس والحال انه قد ثبت انهما جهتان متقابلتان بحيث يكون الاشارة الى الفوق مباينة
بالذات للاشارة الى جهة السفل لان العقل لا يتوقف في الحكم بان جهة الفوق واقعة بجهة التحت
وصحة هذا الحكم لا يتصور الا بان يكون الفوق والتحت ثابتين متقابلتين وايضا نقول لما ثبت
كروية المحدد فلا يتصور حركته الى جهة السفل مع بقاء كرويته بحال بل يلزم ان يكون فيما فوق فلك
الافلاك خلاء موجود ليكون كلما قرب بعض من المحدد يكون نحو المركز يبعد بعض آخر منه عنه وقد ثبت
ان فوق فلك الافلاك لا يكون خلاء ولا ملاء ويلزم مفسدة اخرى وهي انه اذا فرض ان بعضا من فلك
الافلاك قرب الى السفل يصير بعضا آخر بعيدا منه فيلزم ان لا يكون للسفل نسبة واحدة بالقياس
الى السطح المحدب لفلك الافلاك من حيث القرب والبعد بل يلزم ان يكون قريبا بالقياس
الى بعض سطح محدب فلك الافلاك وبعيدا بالقياس الى الفوق والحال ان السفل هو غاية البعد
بالقياس الى الفوق فان قيل لم لا يجوز ان يتحرك المحدد الى جهة السفل مع بقاء الكروية قلت
قد ثبت بحكم العقل ان هناك جهتان لا تتبدلان وثبت ايضا ان وجود تلك الجهتين لا يمكن

الاكرية المحدد فلا يمكن ان لا يكون المحدد كرويا على ان نقول لو فرض ان حركته الى جهة السفل يجوز مع كونه على
كروية بحالها يلزم محال وهو ان يكون السفل نسبته واحدة بالقياس الى السطح محدب تلك الافلاك
من حيث القرب والبعد لانه اذا فرض ان جزء من المحدد بدون الانفصال عنه بغير سطح محدب تلك
الافلاك قريبا من السفل وبعضه بعيدا فيلزم ان لا يكون السفل نسبته واحدة من حيث القرب والبعد
ومع لا يكون السفل غاية البعد بالقياس الى الفوق يمكن ان يتوهم ايضا ان ذلك الجزء الذي صار قريبا الى
السفل يجب ان يفارق مكانه الاول فبعد المفارقة عن ذلك المكان لا يخلو من ان ذلك المكان خاليا
ام لا فان بقي خاليا يلزم الخلاء وهو ممنوع وان لم يبق خاليا بل شغل مكانه جسم آخر فيكون سطح محدب
ذلك الجسم فوقا لانه يصدق عليه على يعني سطح محدب تلك الافلاك الذي صار قريبا الى السفل في
غاية البعد عن السفل فلا يكون ما فرض فوقا فوقا وهذا خلف ونقول ايضا لا يجوز ان يكون السفل متحركا
الى جهة الفوق من ثبات الفوق بحاله لانه اذا فرض حركته من السفل الى الفوق فاذا فارق
ذلك الحاصل مكانه فلا يخلو اما ان يكون مكانه يبقى خاليا فيلزم الخلاء وهو ممنوع او لم يبق خاليا بل
يقوم مكانه جسم آخر فيكون مركز ذلك الجسم هو السفل لان جهة السفل هو ما يكون في غاية البعد
عن الفوق وما يكون في نهاية البعد عن الفوق هو مركز ذلك الجسم ح وبالجملة بعد الفوق حط
ما ذكرنا لا محال لتوهم حركة الفوق الى التحت والتحت الى الفوق فتأمل قال المصنف لاحتمال
ان يحصل من مجموع سطح كرة متصل لان قد ثبت في مقامه ان ملاقاة كرة بكرة لا يمكن الا بنقطة
واحدة فاذا كانت الملاقاة بنقطة واحدة بقي فرجة فاذا فرض ملاقاة كرات بعضها ببعض
يجب ان يكون بينها فرجة فلم يحصل من مجموعها جسم واحد متصل وايضا يلزم ان تلك الفرج خالية
فيلزم الخلاء وهو ممنوع لا يخفى عليك انه اثبات انه يمكن ان يتوهم دفع ذلك البحث
ان الثابت فيما سبق هو ان الفلك لا يجوز عليه الحركة الاينية والمراد بالحركة الاينية
هو مفارقة واحد مكان آخر وهنا يلزم ذلك لان بعض الاجزاء اذا كان على شكل قرب
وفرض انه يعود على الشكل الطبيعي فيلزم ان يزيد مكان الكل او ينقص واذا زاد مكان الكل
يلزم الحركة الاينية الا ان الشمعة اذا كعبت ثم جعلت كرة فلا تكون مكانها في كيف
الصورتين واحدة بحيث لا يزيد ولا ينقص بل لا يتبدل مكانه سواء كان المكان سطحا

بعدا

بعدا اورد عليه ان البرهان انه يمكن ان يتوهم ان الفلك وان كان بسيطا لكن ثبت عندهم ان الحركة
المستديرة للفلك ليست طبيعية بل يكون ارادية فاذا كانت ارادية فيجوز ان يكون تخصيص تلك الحركة
بجهة معينة دون اخرى بواسطة اعتقاد النفع في الحركة في تلك الجهة دون اخرى ولو فرض ان
تلك الحركة طبيعية فيجوز ان يكون تخصص جهة معينة هو صورته النوعية كما ان النار والارض
بسيطين والحال ان احدهما طالبة بجهة الفوق والاخرى بجهة التحت وايضا اذا تحرك
البسيط اه اعلم ان الجسم المتصل الواحد الذي ليس فيه منفصل بالفعل لا يكون له جزء مقداري بالفعل
بل بالقوة فقط لانه لو كان له جزء مقداري بالفعل يلزم ان متصلا واحدا بالفعل فاطلاق الجزء على الجزء
المقداري المتصل الواحد انما يكون بالمسامحة والمجاز وايضا جزء الشيء متقدم على الكل بحسب الوجود
والجزء المقداري للشيء متأخر عنه بحسب الوجود لانه يجب اولا وجود الجسم المتصل الواحد بالفعل ليصح
تحليله الى الاجزاء المقدارية فاطلاق الجزء على الجزء المقدارية متقدمة على ذات الكل والمتأخر
عن الكل انما هو وصف الجزئية فتلك الجزئية المقدارية لا ذات الجزء المقداري فالكلام في ذلك
المتصل الواحد ليس فيه ذوات اجزاء مقدارية بالفعل لانه لم يطرأ على المتصل الواحد انفصال
لم يتحقق ذوات مقدارية بالفعل فكون قبل طرو الانفصال ذات واحدة مقدارية قابلة للتحليل
الى الذوات المتعددة وبعد التحليل يقول وانت لا تتبع الذات الواحدة بل تتقدم وتحدث ذوات
متعددة فليس هناك ذات واحدة مشتركة في الذوات المتعددة بالفعل اذ الوقت هو افتقول
ان الجسم المتصل الواحد يتعلق بصورة نوعية مقتضية لمقداره المعين وشكله المعين كالكرة مثلا
فان صورتها النوعية اقتضت لشكلها المعين ومقدارها المعين وليس في ذلك الجسم اجزاء
بالفعل حتى يتوجه عليه ان هذا الجزء لو اقتضى هذا المحل الموضع دون ذلك الجزء بذلك الموضع بل ذلك
متصل واحد كرى ويتفرع على وجود ذلك الجسم الكذائي فرض النقطة وسطا وغير وسط وفرض
الاجزاء في وسط وغير وسط ويتفرع عليه ايضا اذا تحرك على نفسه بسبب صورته النوعية او غيرها
ان ترسم كل نقطة مفروضة فيه قبل الحركة سوى القطبين دائرة وتفاوت الدوائر بالصغر والكبر
باعتبار النقاط التي كانت مفروضة على وجود ذلك الجسم في الوسط وغيره على ما عرفت فكون
القطبين يكون متفرعا على اقتضاء صورتها النوعية حركة بهذا الوضع الخاص ويرد عليه ما ذكره

الشمس بقوله وانت تعلم انه لان الصورة النوعية صارت علة لهذه الحركة الى جهة ابتداء وليست هي بمقتضية
يكون هذه النقطة راسمة لدايرة عظيمة وتلك راسمة لدايرة صغيرة بل هذه النقطة لما كانت مفروضة
في وسط الجسم المتحرك مثلا وتلك النقطة في غير وسط عاما ولزم فيه ان رسم احديهما دايرة صغيرة والاخرى
دايرة وقولهم الا نسبة الفاعل الى الجميع على السواء ليس معناه ان فاعلا معينا لا يقتضي معلولا
معينا كيف لا والنار مقتضية للحرارة والماء للبرودة وليس نسبتها الى الحرارة والبرودة على السواء
بل معناه ان ذات الفاعل بما هو فاعل من دون ملاحظة استجماع شرايط يكون نسبتها الى المعلولات
المنفصلة متناسبة ولا اثر اصلا للقطرة فيه هذا الكلام فاسد لانه لو لم يكن للقطرة من القطرات
النازلة تاثير في نقر الحجر يلزم ان يكون حال القطرة النازلة اخيرا مثل حال القطرة النازلة اولا
بلا تفاوت اصلا وكذا حال جميع القطرات النازلة يكون مثل حال القطرة النازلة اولا فاذا
كانت حال كل قطرة قطرة مثل حال القطرة الاولى في عدم التاثير في نقر الحجر فمن اين يحصل نقر
الحجر فلابد من ان يكون لكل قطرة تاثير لكن لقلة اثر ذلك التاثير لم يكن اثره محسوسا فاذا اجتمع
اثر تلك التاثيرات يحصل المحسوس وما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره القائلون بالجزء من ان كل جزء
من الاجزاء التي لا تتجزى ليس له مقدار واذا اجتمعت يحصل المجموع مقدار لانه اذا لم يكن لشيء من
الاجزاء مقدار اصلا فمن اين يحصل المجموع مقدار فلابد ان يكون الكل جزء جزء مقدار صغير يحصل
اجتماع تلك المقادير الصغيرة مقدار كبير وهذا الغلط نشأ من عدم التمييز ولا
يصح حمل ههنا بالاتم منه ويمكن ان يكون الحكم بعدم الصحة مبنيا على توهم ان الجزء اذا لم يكن
يبغ المكان بل يبغ الوضع والمحاذات فيجوز ان يتبدل ذلك الوضع بحركة الدورية بدون لزوم
اقتضاء الميل المستقيم الى الجزء الطبيعي فلابد من حمل الجزء على المكان حتى يلزم من تبدل الميل المستقيم
الى الطبع وهذا توهم فاسد لان الموضوع ان الصورة الواحدة جزء طبيعيا والصورة الاخرى
اقتضى جزء طبيعيا آخر فلا يصح ان يكون الجزء الطبيعي لاحدهما عين الجزء الطبيعي للاخر فلابد من تبدل
وضع الكل بما هو كل لا تبدل وضع الاجزاء فقط وتبدل وضع الكل بما هو كل لا تبدل وضع
الاجزاء فقط وتبدل وضع الكل بما هو كل لا يتحقق بدون خروج الكل عن مكانه فلابد من
الحركة المستقيمة والميل المستقيم فظهر ما ذكرنا انه يصح حمل الجزء ههنا على الجزء بالمعنى الاتم

قيل عليه

قيل عليه الاتم ان الميل فاعل الوصول انه يمكن ان يقوله الوصول لا بد له من فاعل وكل فاعل يجب ان يكون وجوده
مجتمعا مع وجود معلوله فالكلام في العلة الفاعلية للوصول لا في العلة المعدودة له فاطلق الميل
على العلة الموجبة اذا عرفت هذا فنقول العلة الفاعلية للوصول يجب ان يكون موجودة ان الوصول
ولا يجوز ان يكون الوصول والا وصول موجودين في ذلك الآن فيلزم ان يكون الجسم في آن واحد مماسا
الى حد واحد واصلا ومفارقا وهو يعلم بالبديهة فلابد ان يكون فاعل اللاوصول في آن آخر وينقطع
الكلام الى آخر الدليل وفيه نظر لانه ان اراد انه لم يكن واصلا وصولا تاما انه يمكن ان يوف
ان الحركة لابد لها مما فيه الحركة وما اليه الحركة على ما حقق في موضعه وما فيه الحركة هو المسافة في الحركة
الاينية وما اليه الحركة هو ما ينتهي اليه الحركة من حدود المسافة الغير المنقسمة فاذا فرض ان ما ينتهي
اليه الحركة يكون منقسما ويقع فيه الحركة يلزم ان يكون ما فرض انه ما ينتهي اليه الحركة بعينه ما فيه
الحركة فيلزم خلاف الفرض وهذا الذي ذكرنا مفصلا هو محصل ما ذكره الشيخ بقوله وتحقيق بحد
الذي هو منتهى الحركة انه وبما تحقق لا معنى لانقسام الوصول القياس الى الحدود في المسافة نفس المسافة
كما بينا ثم انه قام الحجة باعتبار الميل قال فخر المدققين عطفا على ما في شرح الا
شارات والمحاكمات ان الوصول انما هو بالحركة والحركة انما هي بتقرر عن علة موجودة دفعتين باعتبار
كونها مزيلة للمتحركة عن حد ما وهي علة موصول باعتبار الايصال ولا يسمى بهذا الاعتبار ميلا
والحاصل ان اصل الميل علة لزوال المتحرك عن حده باعتبار وعلة للوصول باعتبار آخر واتفاق
بين الاعتبارين ظاهر اذ الايصال غير الازالة والتقريب والعلة الموجبة ان الوصول
فاذا انصرف المتحرك عن ذلك الحد الذي وصل اليه فلابد من ميل آخر اذ الميل الاول كان مقربا
للمتحرك الى ذلك الحد وموصلا اليه ولا شك ان الميل الموصل والميل المزيل عن حد حقيقي متنافيان
فيان ولا يمكن ان يكون حدوثها ان الميل المثبت هو ان الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين
في آن واحد فلهذا زمان السكون ولا يخفى انه لابد من تقييد اختلاف الحركة والا التوجه النقض بما
لحدود المفروضة وايضا يتوجه عليه ما اشتهر من انه يجوز ان يكون الميل متعددا فلا يكون باقيا ان الوصول
هذا الكلام وفيه نظر اما اولا فلانا سلمنا ان الاستدلال انما هو على وجوب السكون بين الحركتين
التحقيقيتين لا مطلقا لكن الناقض يقول ان ملخص هذا الاستدلال بعينه جار في الحدود المفروضة

فاعل اللاوصول موجودا في ذلك الآن
ايضا والا يلزم ان يكون الوصول م

فالمسافة لان الوصول الآني الى الحد انما يكون بالميل الموصل الذي يكون ذلك الميل في آن الوصول وزوال الحصول
عن ذلك الحد لا يتم الا بكون هذا الميل والا يلزم ان يكون الجسم الواحد بالنسبة الى حد واحد واصلا
ومفارقا له معا في آن واحد وهو محال بالبديهة فلا بد من ميل آخر يكون مزيلا للمتحرك عن ذلك
الحد ولا شك ان الميل الموصل والميل المزيل ممن حد معين متنافيان ولا يمكن ان يكون الحادث
الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد فيها زمان السكون فانتقض
واورد النقيض المذكور عن مانع ويمكن الحمل بانه يقال سلمنا ان الميل الذي يفيد الوصول في آن
لا يجوز ان يكون ذلك الميل بعينه والا يلزم ان يكون الجسم الواحد بالقياس الى حد واحد واصلا ومفارقا
معا في آن واحد وهو باطل بالبديهة فلا بد من ميل آخر في آن اللاوصول فالذي في تلك هو ان ذلك
الميل الآخر الذي يفعل اللاوصول يجب ان يكون بعد آن الوصول وهذا ممنوع لجواز حصول احدهما
ان يكون ذلك الميل الآخر في آن بعد ذلك الآن فان اريد الاول فممنوع حيث يثبت بالبرهان
وان اريد الثاني فمسلم ولا يلزم تخلل السكون لم يكون اللاوصول حادثا في نفس الزمان الذي
بعد آن الوصول فحدوث اللاوصول الذي هو عدم الوصول ليس بآني ولا تدريجي لانه لم يتحقق في
عند المحققين ان حدوث الاشياء على ثلاثة احدها دفعي وثانيها تدريجي وثالثها لا دفعي ولا تدريجي
بل هو في نفس الزمان وبذلك يندفع ما قيل ان زوال الآني يكون آنيا لانه لا يجب ذلك لان
زوال الآن وعدمه لا يكون آنيا ولا تدريجيا بل يكون في نفس الزمان الذي بعد ذلك الآن على
محقق في موضعه واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله وانما يتوجه عليه ما اشتهر انه ليس بمتوجه لان المراد
بالميل الموصل هو فاعل الوصول وانما يجب اجتماع وجود مع وجود معلول وبالجملة ان اللاوصول
معلول فلا بد له من علة موجبة وكل علة موجبة يجب اجتماع وجودها مع وجود معلولها نعم العلة المعدة
لا يجتمع وجودها مع وجود المعلول لكن ليس الكلام في العلة المعدة ففاعل الوصول يكون موجودا
آن الوصول لا يجوز ان يكون فاعلا للوصول بعينه فاعلا لللاوصول او يكون عن فاعل الوصول يكون
مجتمعا مع فاعل الوصول في آن الوصول والا يلزم المحال المذكور فالمستدل اطلق لفظ الميل
على فاعل الوصول الوصول واللاوصول فالاعتراض عليه بان الميل يجوز ان يكون علة معدة ناش
من الغفلة عن البحث واعلم ان العقول بخلاء السكون بين الحركتين المستقيمتين انما هو مذهب

ارسطو

ارسطو وتابعيه واما افلاطون وشيعته فلا يقولون به على ما ذكره المحقق الطوسي قدس سره القدوسي
في شرح الاشارات   بعيد جدا وجه البعد هو ان الحجة على ذلك المطلب قسمان احدهما حجة
مشهورة واخرى فيها كون اللاوصول ايضا آنيا ويكفي فيها ذلك ولا يحتاج الى التمسك بالميل الآخر
حاصلها ان الوصول الثابت للمتحرك انما تثبت في آن ولا يجوز ان يثبت له اللاوصول في
ذلك الآن بعينه والا يلزم كون الجسم الواحد في آن واحد بالقياس الى حد واحد واصلا ومفارقا
معا وانه محال فلا بد ان يكون اللاوصول ثابتا له في آن آخر وحينئذ فالكلام الى آخر الدليل و
هذا الدليل على تقدير تسليم المقدمات تام ولا يحتاج فيه الى التمسك بالميل وثانيهما حجة غير مشهورة
وهي حجة الشيخ على ما نقلناها عنه وقد عرفت ان حجة الشيخ لا يكون فيها التمسك الى كون اللاوصول
آنيا بل يتم بدونه على تقدير تسليم المقدمات ففي اقحام المصنف ليس بسديد لانه على غير الحجة المشهورة
وكلام الشيخ مع التمسك بكون اللاوصول آنيا فالتمسك مستدرك وكان لفظة جدا في قوله بعيد
هو اشارة الى لزوم الاستدراك ويمكن ان يتوهم كلام المصنف بانه يثبت يكون اللاوصول آنيا
على دليل الشيخ انما يتم بعد كون اللاوصول آنيا بل يكون زمانيا يتوجه المنع على قوله فحاز زمان
السكون لان هذا انما يتم لو ثبت كون الميل الثاني انما يحدث في آن آخر غير الآن الاول فعلى هذا
التقدير يلزم ان يكون فيها زمان السكون واما اذا لم يجب ان يكون الميل الثاني حادثا في آن بل
جاز حدوثه في الزمان الذي بعد الآن الاول فلا يلزم زمان السكون اصلا لان الميل الاول
يكون حادثا في آن الوصول والميل الثاني يكون حادثا في الزمان الذي بعد الآن والزمان الذي بعده
شيء اصلا حتى يتصور فيه الحركة او السكون وبالجملة لو تم كون اللاوصول آنيا تم الحجة المشهورة
والحجة الغير المشهورة جميعا واما اذا لم يتم كونه آنيا فلا يتم شيء من الحجتين اصلا فافهم وتبصر
ولا تكن من الغافلين   وذلك يوجب سكون الجبل قد يقال سكون الجبل انما يلزم لو كانت
الحركة الهابطة للحبة ذاتية وهو غير لازم لجواز ان تكون حركتها الهابطة بحركة الجبل فسكونه
وضعية لحركة حامل السفينة ولا منافاة بين السكون الذاتي للحبة والحركة العرضية لها فالزمان
الذي يكون زمان سكون الحبة هو بعينه زمان حركة الجبل وهو جائز كما ان زمان السكون
حامل السفينة هو بعينه زمان حركة السفينة وفيه نظر لان الحجة المشهورة والحجة التي ذكرها الشيخ

المتقنين

لو تمسك المستدل على سكون الجبل سواء كانت الحركة الهابطة للحجر ذاتية او عرضية لان محصل الدليل هو انه
اذا تحقق الوصول واللاوصول لجسم واحد بعينه فلا يجوز ان يكونا ثابتين له في آن واحد والا
يلزم ان يكون الجسم الواحد بالقياس الى حد واحد واصلا ومفارقا وهو ممتنع فلا بد ان يكون الوصول
في آن واللاوصول في آن آخر ولا يجوز تتاليهما الى الآنين فلا بد ان يكون بينهما زمان السكون اذ لو
يكون ذلك الزمان قبل تحقق اللاوصول اذا عرفت هذا فالحجر الواصل الى الجبل يثبت له الوصول
بالقياس الى الحدود المسافة التي يتحرك فيها الجبل ولا تفاوت في ذلك الوصول بين الجبل والحجر لان ان
الجبل وصول بالقياس الى حدود المسافة لكن الحجر الملاقي له وصول بالقياس اليها بلا تفاوت وبعد حيث
ثبوت الوصول ثم زوال الوصول الذي هو اللاوصول انما يكون في آن آخر بعد آن اللاوصول ولا يجوز تتاليهما
لهما فلا بد ان يكون بين الجبل والحجر سكنتين في ذلك الزمان وبالجملة الدليل جارية بلا شبهة
في محل النزاع ونظير سكون لزوم الجبل ما اورده الشيخ في لزوم سكون كرة مشدودة على دولاب فوقها سطح
مستو تماس الكرة بنقطة منه في كل دورة فانه يلزم سكون الكرة بحركتين تعلقتين فيها وهما الحركة الصاعدة
والهابطة واجاب بالتزام السكون وفيه نظر لان التزام هذا السكون مثل التزام سكون المتحرك التي ترتفع
الفلك بالجزء بلا تفاوت مصادمان بالبديهة وايضا لو لزم سكون تلك الكرة بسبب الوصول و
اللاوصول والنزولات والصعود لزم ان لا يتحرك كرة بعضها متحركة على نفسها بحيث تماس كرة اخرى
فوقها بنقطة منه الكرة نقطة من الكرة المتحركة على نفسها نقطة من الكرة الفوقانية فيحصل الوصول ثم
يزول ذلك الوصول ويحصل نقطة اخرى وصول الى تلك النقطة وهكذا فيحصل الوصولات واللاوصولات
والنزولات والصعودات بالقياس الى كل جزء جزء من الكرة المتحركة على نفسها وبالقياس الى كل نقطة
منها فيتحقق الامر الكثيرة للسكون بحيث يكون زمان الحركة مغمورا فيها فلا يحس حركتها اصلا
لا يجوز التزام حركة السكون فيما اورده الامام الرازي من النقض بتماس الكوكب بنقطة الاوج عند
كونه في ذروة التدوير وعلى اوج حامله وبنقطة الحضيض عند كونه في حضيض التدوير في حضيض حامله
لانه لا بد ان يكون في الافلاك عندهم قبل الحق في الجواب السابق لزم السكون انما هو بين الحركتين المتقابلتين
الذاتيتين كما صرح به الشيخ وحركة الكوكب بحركة فلكه عرضية لا ذاتية وبه يندفع النقض السابق
حركة الكرة المشدودة على الدولاب بحركة الدولاب عرضية كحركة الكواكب فلا نقض انتهى

بينهما زمان وذلك الزمان يكون قبل اللاوصول فيلزم ان يكون ثم

حصوله

فيلزم ان ثم

تل

وفيه نظر لانه لا فائدة في تفريع الشيء لانه لا نزاع فيه فان من قال ان في كل حركتين مستقيمتين سكونا اراد
بها الحركتين الذاتيتين بل النزاع فان الدليل الذي اقيم على هذا المطلب جار في كل حركتين سواء
كانتا ذاتيتين ام لا بل جار في حركة واحدة وايضا على ما عرفت مرارا قال المص لان سكونا آخر
بحيث ان الحجة التي ذكرها المص على لزوم السكون بين الحركتين المستقيمتين انما دلت على تقدير صحتها
على وجوب زمان السكون فيها لا على ان السكون فيها فهذا الاشتباه ناشئ من المعقول عن البحث
لان الشيء انما يحصل عرضية على وجوب زمان السكون بين الحركتين المستقيمتين لو تم لدل
على وجوب سكون الجبل قوله مثال المفروض وهو ظاهر قوله ولخصمه ان يقول ان الميل الهابط في
ان الميل القسري هو ما لا يقوم بالمتحرك بل بما يجاوره والميل الذاتي هو ما يكون قائما بالمتحرك سواء
كان مستفادا من الخارج ام لا كما ان الميل الصاعد للحجر المرمي الى فوق قائم به مع انه مستفاد من القاسر
والميل الهابط للحجر قائم بها غاية ما في الباب ان يكون مستفادا من الخارج فيلزم اجتماع الميلين
الذاتيين المتنافيين يمكن ان يقال سلمنا ان الميل الهابط لا يكون قائما بالحجر بل يكون قائما
بما يجاوره وهو الجبل لكن ذلك يلزم سكون الجبل الصاعد لان ذلك الجبل النازل يحصل له
الوصول واللاوصول بالقياس الى حدود المسافة التي يتحرك فيها والحجر النازل ايضا يحصل له الوصول
واللاوصول ايضا بالقياس الى تلك الحدود وغاية ما في الباب ان ميل الوصول وميل اللاوصول
قائمين بالجبل دون الحجر فيكون الميل عرضيا بالنسبة الى الحجر وقيام الميلين المتنافيين بالجبل
دون الحجر لا ينفع في المقام لانا نقول ان الحجر له وصول بالنسبة الى الحد الذي انتهى اليه الحركة
الصاعدة وهذا الوصول في آن وله لا وصول ايضا وهو زوال الوصول عن ذلك الحد لانه نزل مع
الجبل فيثبت له الوصول واللاوصول ولا يصح اجتماع الوصول بالقياس الى حد واحد لانهما متنا
فيان والمتنافيان لا يصح اجتماعهما ولو بالعرض كما ان السواد والبياض لا يصح اجتماعهما في
محل واحد سواء كانت تلك العلة الواحدة والعلل المتعددة قائمة بذلك المحل ام لا ولما لم يصح اجتماع
الوصول واللاوصول بالقياس الى حد واحد في آن واحد والا يلزم كون الجسم واحد بالقياس الى حد
واحد واصلا ومفارقا معا في آن واحد فلا بد ان يكون الوصول في آن واللاوصول في آن آخر بعده
ولا يجوز تتاليهما فلا بد ان يكون بينهما زمان وذلك الزمان هو زمان سكون الجبل والحجر معا في الحالة

٣٦

وقد يجاب ايضا بانه يمكن دفع هذا بانا نفرض سكون الجبل في حين تحرك الحبة الى حين وصول
الحبة اليه ونفرض ان يكون رفع الحاشر عنه ووصول الحبة اليه يكونان معا في آن واحد وح يلزم
سكون الجبل في الزمان الذي يكون بين آن الوصول والا وصول الحبة وقد يدفع ايضا بان الحبة
مذكورة بطريق التمثيل والمقصود انه يلزم سكون الجبل عند ملاقات الجسم الصغير اذا رمي الى فوق بانه
فيما قوله حيث يمكن ان يرجع ترجمه   تمت هذه النسخة الشريفة بفضل رب الجليل الكريم
في ... حوزه كوچک بید احقر الطلبه (دار السلطنة اصفهان) محمد باقر بن سلطان
القاسم في يوم جمعه بیست و ششم شهر
ذي القعدة الحرام سنه ۱۲۴۰
بعنوان نسخه القم
صل على محمد
وآل محمد
م م

٣٧



۲

بسم الله الرحمن الرحیم

نحمد الله المتفرد بالقدم والازلية المتوحد بالبقاء والدوام والابدية الذي تقدست ذاته عن سبق الزمان والصلوة على سيد
على سيد الكونين محمد وآله اشرف البرية يقول العبد الضعيف النحيف الفاني الجاني محمد بن الحسين المدعو ... انه لما
فيما استدل به السيد المحقق ... على ابطال القول بالزمان الموهوم وجعله حقا حقيقيا بالحقيقة اولو الاحلام واهل الفهوم
... او رد عليه بعض الايرادات ... الشكوك والشبهات فقصرت ... الى طريق الحق والانصاف
ساعيا في اظهار حقيقة الحال في تلك المسئلة من دون الاعتساف والله تعالى يعصمني من الخطاء والزلل كما انا كان
منهما في القول والعمل انه ملهم العقل وملقن الصواب ومنه المبدأ واليه المآب قال السيد قدس سره ان القول بالزمان الموهوم
عند ذكره المتكلمون ... الطاهرة ... الحركة السرمدية ... اما اول فلا نم ... انه
لا يتوهم في الدهر ... وتجدد ... ولحوق ... وانقضاء وتمادٍ وسيلان اذ ذلك من لوازم الحركة والزمان
وتدريج الحصول شيئا فشيئا واذا كان كذلك فكيف يتصور في العدم الصريح ... عما ذكره ... اول
وتغاير الاحيان واختلاف الاوقات حتى توهم انه ماد ... وسيلان والنهاية واللانهاية قال الفاضل المحقق العلامة المجتهد ...
جمال الملة والدين قدس سره في حواشيه على الخفرية مورد على السيد العلامة بعد نقله عنه هذا الكلام ... ان الا
بالامتداد والانقضاء ... وجود الحركة ثم لا يجوز ان ينتزع من استمرار وجود الواجب امر ممتد ... المتجدد
والمتقضي من الظاهر انه كذلك ولا استبعاد فيه كيف وانهم يقولون الحركة القطعية تنتزع من الحركة التوسطية والآن
تنتزع من الآن السيال فكما جاز انتزاع الامر الممتد المتجدد المتقضي من الامر الشخصي الذي لا امتداد فيه ولا انقسام ولا
بقدد

ولا تجدد ولا انقضاء فكذلك يجوز ههنا انه ... وما ذكره بعض المحققين على الطاهر من انه ان كان امرا موهوما
... فنقض الكلام اليه فهو اما واجب او ممكن لا جائز ان يكون واجبا فيكون ممكنا ...
لا ... انه ينتزع من الواجب ولا دليل على الطابه ... الا ان ... حاصل ... ان
كون الزمان مقدار الحركة تجويز كونه مقدار البقاء وهذا بعينه ما ذكره ابو البركات البغدادي بقوله ما يقول في الزمان انه
بقائه الا في زمان مستمر وما لا يكون فيه كالواجب والمجردات الغير الزمانية لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان ...
مقدار البقاء الوجود واستمراره وهذا مع انه غير مطابق لدعواه لدلالته على كون الزمان مقدار البقاء وهو ...
انه مقدار الوجود ... المعقول من البقاء ... الوجود ... الزمان ...
كان الزمان مقدار البقاء يتوقف عليه ... الدور وعلى هذا ... في تصحيح ... القول بالزمان ...
... القول بان بقائه ... عبارة عن عدم ... عوارض ...
... الزمان ... كان ...
هذا الامر الممتد المتجدد المتقضي ... عن اتصال الانقضاء والتجدد وعدم الاستقرار ...
... ما يختلف ... الامور الخارجية وقبل وجود العالم الجسماني ... وعلى قول ...
تختلف ... ايهما ... بعضها البعض ... اثبات ... ان ينتزع ...
الموصوف بالاستمرار والاستقرار ... مقدار موصوف بالتجدد وعدم الاستقرار واما انتزاع الحركة القطعية من الحركة
التوسطية ... ذاتها ام ... غير ممتدة ولا منقسمة ولا تتجدد ...
ان ... المحدود المعروف في ... فلها جهتا الاستمرار ذاتي والسيلان ...
الاستمرار في ذاتها والسيلان بالاضافة ... المحدود ... الامر الممتد ... عليه

والباحثة ... ما انه بالذات ... فيكون هو الزمان او بالعرض هو الحركة فقد
اطلقوا على الزمان او الحركة اسم العدم فليت شعري باي ذنب ... الزمان او الحركة سلب الاسم واطلاق
بالعدم قال الفاضل ... قدس سره ... انا نقول باتصاف العدم بالتقدير والتمادي وغيره لا باعتبار
اتصاف ... ولا يلزم منه كونه زمانا او حركة والحاصل انا نقول ان عدم العالم كان ... ممتد
متجدد متقضي ... زمانا او حركة ... لا يلزم ... العدم زمانا او حركة ... العدم ...
في زمان قبل ... لا اتفاق ... الزمان ... الليل والنهار ...
ذلك من الصفات وليس ذلك في ذلك الآن فاللازم على هذا ...
والقائلون به ... لا يكون العدم هو الحركة او الزمان ... الاطلاق ...
... لا يقولون بوجود الآن الممتد المتجدد في الخارج قال ... في حواشيه على شرح المطالع
كون المطلق ... المطلق ...
في المطلق التحقيق ... حقيقة عرفية ... الخارج ...
... الزمان الموهوم ... الزمان الذي هو مطابق للحركة ...
لم يكن له وجود في الخارج الا ان له وجودا ... في الخارج ... الآن السيال الذي
هو مطابق للحركة بمعنى التوسط ... الواجب ... الذي هو ... استمراره ...
... الآن السيال ... الممتد ... بالزمان الموهوم وعدم العالم ...
فلا فرق بين الزمانين الا بما ذكره ...
بعدم ... ان الزمان ...
... اول وجود العالم فان ... الحدث ...
عن سائر الاوقات وهذا تحقيق ... حدوثه ...
الامر ...

الامر الموهوم ... وجود الزمان مع اول وجود العالم ... وجود سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان ...
... فانه لو وجد ... ان ...
الا ان يقال ... وجود العالم ...
المخصص ...
... فيكون ...
والتجدد والتقضي ... بالذات ... فيكون هو الزمان ...
هو الحركة ... فان اتصاف الحركة بالزيادة والنقصان والتمادي ... مقدار ...
مقدار ... وذلك بالعرض ... مقدار ... بالذات ...
يقتضي ذلك ... الزمان ... الحركة ...
عدم الاستقرار ... عدم الاستقرار واما الزمان ... الا ... التجدد وعدم ...
قد اطلقوا على الزمان او الحركة ... اسم العدم ...
بالعدم المذكور ... الاول ...
...
العدم ...
الآن ...
بالعقول ...
...

الحركة بمعنى القطع فهذا هو المنشأ لانتزاعهما منها وتقرير آخر الحركة القارة ما لم ينضم إليها أمر غير قار يستحيل أن ينتقض أمر غير
قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة والحركة التوسطية وان كانت أمرا قارا مستمرا من مبدأ المسافة الى منتهاها لكن
يلزمها تبدل النسب المذكورة الموجودة في المسافة على سبيل التعاقب فهي وان كانت قارة في الذات الا
انها غير قارة بحسب العارض فالفرق واضح ولعل الفاضل [illegible] نظر الى احدى جهتيها الذاتية وغفل
عن جهتها الاخرى العارضة ولم يدر ان منشأ الانتزاع انما هو مجموع الجهتين جميعا وكذا الكلام في الآن السيال [illegible]
مع استمراره وبقائه الشخصي كالحركة بمعنى التوسط له سيلان واختلاف نسبة [illegible] ان ينتزع منه امر ممتد ومتجدد
ومتقض مطابق للحركة بمعنى القطع فان الزمان بمعنى الامتداد امر منتزع من [illegible] الآن السيال الذي هو
موجود في الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدريج كالخط المرتسم من القطرة النازلة
والشعلة الجوالة وهذا بخلاف وجود الواجب فانه في ذاته مجرد وقار من دون اختلاف النسب [illegible]
قبل وجود العالم وفرضنا قبل حدوث العالم وجود نفس امري او اعتباري او فرضيا وهو خلاف ما ذهب اليه [illegible]
[illegible] فلا يمكن ان ينتزع من مجرد ذات الواجب بلا ملاحظة بقائه ما له مقدار ممتد متجدد متقض في نفس الامر لان
التغير عن محض الانتزاع من الثابت لعدم الامكان [illegible] احدهما من الآخر وبالجملة الزمان غير قار فلا يكون
مقدار القار والذي [illegible] بدون مقداره فهو مقدار غير قار وكل امر غير قار فهو الحركة فالزمان مقدار الحركة
سيد المحققين واذا ثبت ان الزمان مقدار الحركة ثبت ان له حركة فله زمان وهو لا يثبت ان [illegible]
بالامتداد والانقضاء واشتماله على وجه الحركة وانه لا يجوز انتزاعه من استمرار الواجب فتخصيص [illegible]
ان الزمان الموهوم ان كان له تحقق في نفس الامر وليس هو واجبا بالذات فيكون داخلا في اجزاء العالم
الجوهر قائم بذاته فلا بد له من محل يقوم به ولا يتصور له محل الا الحركة [illegible]
حادث ولا حاصل لها غير الجسم [illegible]
وان لم يكن له تحقق في نفس الامر الا بمجرد [illegible] فلا [illegible] بالزمان وهو اعتبار [illegible]

جزء قار

غير قار وبما قررنا ظهر ان ما ذكره بعض المحققين في ابطال كلام [illegible] وفساد [illegible] في كلام [illegible]
[illegible] على الاول دليله [illegible] وظهوره فان الانتزاع امر [illegible]
[illegible] يقولون [illegible] ولا يقولون ذلك [illegible] كان [illegible] الاعلى سبيل [illegible]
[illegible] من التجليل [illegible] الملية [illegible]
[illegible] الآثار لكان الوجود منتزعا منها فلا يصح انتزاع البرودة من النار والعقل من [illegible] والبصيرة من [illegible]
وذلك [illegible] الابصار وهو [illegible] انه ينتزع من الواجب [illegible]
ان [illegible] الانتزاع منشأ لانتزاع المقدار والامتداد لا يكون الا لما له اجزاء غير قارة او غير قارة [illegible]
[illegible] فان ما لا يكون له اجزاء كيف يمكن ان يكون مقدارا والوجود بما هو وجود لا جزء له [illegible] البسيط [illegible]
[illegible] لبقائه وقد عرفت ما فيه من لزوم الدور وبما حققنا ظهر ان ما جعله المولوي [illegible]
[illegible] من اعتز النظر واحاد وان ما استشهد له [illegible]
ومن يظهر ايضا صدق قول السيد ان القول بالزمان الموهوم من تقاديم [illegible] الطلاء [illegible] وتقادير القرب
السوداوية وخيالاتها ونهم ما قال اذ تكلمت خلافه قصد [illegible] فان القول [illegible] خلافه هذا [illegible] القائلين
بوجه الزمان وهو الحق [illegible] مستقلا والتابع [illegible]
[illegible] قوم انه جوهر [illegible] واجب بذاته ومنهم من زعم انه الفلك
[illegible] انه حركة وزعم انه مقدار [illegible] وذهب ارسطاطاليس الى انه مقدار الحركة [illegible]
[illegible] انه مقدار الحركة واختاره المتأخرون وهو الحق ثم قال السيد [illegible]
[illegible] في العدم ما توهموه لكن [illegible] الزمان [illegible] الحركة [illegible] اذ كان [illegible]

[illegible]

والعقل لكان الآن [illegible] امر موجود لكان له اختلاف اجزاء ولكان امر النفس [illegible] بالوجود
[illegible] وكان القائلون [illegible] بالزمان الموهوم [illegible] بالزمان [illegible]
[illegible] الذاتيات والعوارض الا بالعقل والمعاونة وما يشابه ذلك [illegible]
[illegible] الآن [illegible] ان الذي [illegible]
في تلك الوسط [illegible] انه ما رأى ان دلائل السيد [illegible] على ابطال القول
بالزمان الموهوم [illegible] وبراهين محكمة [illegible] ان [illegible] القول [illegible]
مع القول [illegible] الوجود [illegible] القول بالقدم [illegible]
كان [illegible] هذا [illegible]
ان [illegible] دعوى [illegible] الكلام [illegible] في اثبات [illegible] الممتد [illegible]
والمتقضي [illegible] ان [illegible] عدم العالم كان [illegible]
الاشاعرة [illegible] في اثبات حدوث العالم بالقول [illegible] عدم العالم [illegible]
[illegible] ولا يصدق [illegible] بالدليل وقد عرفت انه لا يمكن تصوره [illegible]
ان يقام عليه دليل [illegible] ان يقول ان الاحجية [illegible]
المسبوق بالعدم [illegible] والآن [illegible] للامور [illegible] السابق [illegible]
[illegible] المسبوق بالعدم [illegible] الثابت [illegible]
[illegible] الثابت [illegible]
[illegible] ان العدم [illegible] موجودا [illegible]
[illegible] على العدم [illegible]
[illegible] فان هذا العدم [illegible] الزمان الذي هو [illegible]

[illegible]

[illegible] التقدم [illegible] بالعرض بخلاف العدم [illegible] فانه [illegible]
فيكون [illegible] غير [illegible]
سابقا غير ذاتي [illegible]
[illegible] الاخبار المتواترة من الطرفين [illegible] العالم [illegible]
[illegible] المشهور [illegible] دليل [illegible]
كما سبق [illegible] القول بالآن الموهوم [illegible] العالم [illegible]
[illegible] القول [illegible] النفس [illegible]
نفس الامر [illegible]
الامر [illegible]
[illegible] العدم [illegible]
بالتقدم والتأخر [illegible] الاختلاف في العدم [illegible]
[illegible] الصفات المذكورة بالذات [illegible]
من الواجب ثم ذلك التقدم [illegible] الحركة
[illegible] العالم [illegible]
[illegible]
[illegible] العالم [illegible] موجودا [illegible] العالم [illegible]
[illegible] الآن [illegible]
[illegible] العالم [illegible] العدم [illegible] وجود [illegible]

من العدم وهو وجود العالم فالعالم حادث في غير زمان وان اشتبه فهم ذلك على اكثرين لتوهم الازل جزءا من الزمان

يتقدم سائر الاجزاء وان الازل زمان فانهم اثبتوا [illegible] وتوهموا ان [illegible] الا [illegible]

بالحق والكبار شيئا فشيئا في اجزاء [illegible] وهو انهم [illegible] فان [illegible] في زمان والا [illegible]

لها وكيف يتوهم عاقل ان العالم [illegible] مسبوق بالعدم الزماني وزمان عدمه ايضا جزء من اجزائه [illegible]

عند عدم الزمان تكون حالة مستمرة قارة لا يتصور فيها تقدم حال [illegible] وافتراق [illegible] الاحوال

لحدوث الحركة التي بها اجزاء [illegible] وفرقها [illegible] دقيق [illegible]

في الفعل وهو الان وبهذا التقرير يكشف ما [illegible] على [illegible] اذ [illegible]

في نفس الامر بانه سابق على [illegible] غير ذاتي فيكون [illegible]

ويتصف [illegible] بالتقدم والكم وغيره [illegible] سابقا بدون ذلك [illegible]

[illegible] لم يكن [illegible] زمان اخر والقول بان التقدم بالذات [illegible]

مع السبق الذاتي لما هو [illegible] والمراد [illegible] كيف ولم يزل دليل على [illegible]

العالم [illegible] به ولذا قال به المحقق [illegible]

حيث قال الطاهر ان مراد المحقق [illegible] البعدية [illegible] بالذات [illegible]

مراده منها البعدية الذاتية [illegible] بان المحقق [illegible] بالان الموهوم [illegible]

مع انه والده [illegible] والالطاف مراده منها البعدية الذاتية [illegible]

[illegible] للقدم واثبت للحدوث [illegible] بوجود العالم بعد العدم [illegible]

في الان وهو خلاف مذهبه ومع ذلك [illegible] بعد العدم [illegible]

في الدهر وهو المطلوب وبما فصلنا ظهر ان القول بوجود الان الموهوم [illegible]

دعاء بعدم العالم [illegible] التي [illegible] وهو قدام [illegible]

الكلام

بسم الله الرحمن الرحيم

وههنا بعض الطالب [illegible] الدهر [illegible] الاستمرار [illegible] الباري [illegible]

ذلك الامتداد الموهوم [illegible] ذلك العالم [illegible] بخصوص [illegible] ذلك [illegible] الى العالم

وتبع فالعالم [illegible] في الموهوم [illegible] اذا كان ذلك الامتداد غير متناه [illegible]

محصورا بين حاصرين [illegible] وهذا [illegible] البعد [illegible] ان مرادهم بقولهم بان الباري الحق

واول العالم زمان موهوم ازلي انه كان قبل العالم امتداد موهوم [illegible] العالم [illegible]

بالعرض [illegible] الان انه [illegible] ان [illegible] العالم [illegible]

في [illegible] غير متناه [illegible] حاصرين وهذا [illegible] وفيه ان هذا الامتداد

الا انما كان امرا متحققا موجودا في نفسه وكان منشأ [illegible] وجوده [illegible]

به قبيل ذلك كان [illegible] الواجب ان يكون الواجب [illegible] في نفس الامر [illegible]

به [illegible] واول العالم [illegible] فيكون [illegible] غير متناه [illegible]

[illegible] نفس الامر اذ [illegible] غير متناه [illegible] حدوث الواجب [illegible] ذلك لان العالم [illegible]

كان [illegible] فكان ذلك الامتداد السابق [illegible] كان حادثا [illegible]

[illegible] غير متناه [illegible] فيكون حادثا [illegible] غير [illegible]

[illegible] محصورا بين حاصرين [illegible] امرا ممكنا موجودا

كان [illegible] العالم [illegible] غير [illegible] محصورا بين [illegible]

الان [illegible] فانه لما كان قبل وجود العالم [illegible] فكلك يكون [illegible]

[illegible] كان ازليا فكلك يكون ابديا [illegible] دوام وجود [illegible]

فان ذلك [illegible] الواجب [illegible] وجوده [illegible]

استمرار وجود الواجب [illegible] دوام [illegible] فكان [illegible] الواجب [illegible]

[illegible]

واعلم ان المورد [illegible] قبل ايراده على السيد قال [illegible] ان يكون زمان [illegible] كان

[illegible] العالم [illegible] التحقيق [illegible] الواجب والعالم [illegible]

[illegible] الان ولا يكون العالم [illegible] ان هذا الانفصال [illegible] في نفس الامر وهو [illegible]

[illegible] وهو ان [illegible] التقدم [illegible] والانفكاك [illegible]

[illegible] فيكون [illegible] المستمرة [illegible] والانفصال [illegible] فيكون

مسبوقا [illegible] بالعدم [illegible] ولا [illegible] الانفكاك

[illegible] القدم [illegible] في نفس الامر فيكون [illegible] ذلك الامتداد [illegible]

حدوث [illegible] وهذا [illegible] الاستعداد [illegible] ذلك [illegible]

[illegible] السيد [illegible] الان [illegible] الموهوم [illegible]

[illegible] ذلك [illegible] في [illegible] كان الاختلاف [illegible]

[illegible] العدم [illegible] مع [illegible] ان الامور

في نفس الامر [illegible] موجودا في الخارج تكون [illegible]

النفس [illegible] ذلك الامتداد [illegible] الاختلاف

[illegible] الحافظة [illegible] الاجزاء [illegible] الاختلاف [illegible]

الا [illegible] انهم قالوا [illegible] العالم [illegible]

في [illegible] بعض [illegible] الوضع [illegible] يكون [illegible]

[illegible] الامتداد [illegible]

بعض الاجزاء على بعض في الامتداد [illegible] على [illegible] تقدم البعض على البعض في

الامتداد

[illegible]

في الامتداد الاتي [illegible] فيقول [illegible] الامتداد [illegible] الوهم [illegible]

[illegible] غير متناه وان العالم [illegible] فوق العالم [illegible] قبل العالم [illegible]

ولا [illegible] ذلك [illegible] الزمان [illegible] اول [illegible] الان [illegible]

[illegible] كلها [illegible]

في الان [illegible] الان [illegible]

[illegible] الاسيد [illegible]

فرض [illegible] ذلك الامتداد [illegible]

[illegible] الامتداد [illegible] فاذن اختصاص العالم [illegible]

[illegible] ذلك الامتداد [illegible]

[illegible] بالقياس [illegible] بالقياس [illegible]

قال المورد وفيه ان القول بالامتداد [illegible] العدم قبل الوجود [illegible] ذلك [illegible]

تخلف العالم عن [illegible] ذلك [illegible] كان الواجب [illegible] العالم [illegible]

[illegible] الكون في الوقت [illegible] ذلك [illegible] القول [illegible]

للوقت [illegible] التخلف [illegible] الامتداد [illegible]

تحقق العدم قبل الوجود [illegible] ذلك الامتداد [illegible] ذلك [illegible]

الا [illegible] ان [illegible] الا [illegible] على [illegible]

[illegible] القول بالامتداد [illegible] كان الواجب

وقت لم [illegible] العالم [illegible] القول [illegible] القول [illegible]

للوقت [illegible] العالم [illegible] في نفس الامر [illegible]

من اعتراض وجود الواجب وكان امرا ممتدا يكون وعاء وظرفا لعدم العالم [illegible] فكان قبل ابتداء العالم والجزء
بنفسه وخصوصا على القول بوجوده عدم الوقت بين الآنين الا بالليل والنهار [illegible] بان المنفي هو الآن
الحادث مع حدوث العالم الذي لم يتحقق في نفس الامر لا الآن الموهوم الذي كان قبل حدوث [illegible]
واعترض [illegible] فليس [illegible] منشأ انتزاع موجود لما تقدم من الزمان [illegible] فلا يتحقق في نفسه [illegible]
تجزيا الى [illegible] والدقائق والساعات والسنين والايام [illegible] لحدوث الوقت [illegible] قبله [illegible]
ان المراد بالمنفي هو الوقت الموجود في نفس الامر [illegible] فرض وقت قبل [illegible]
تمايز الا بالفرض [illegible] بينهما [illegible] التحفة الكبرة [illegible]
العموم [illegible] تخصيص [illegible] بالوقت [illegible] الوقت [illegible] موجودا [illegible]
[illegible] في سياق النفي تخصيصه بالوقت [illegible]
[illegible] القول بالزمان الموهوم [illegible] فرض وقت قبل [illegible]
بالحدوث [illegible] على القول بالزمان الموهوم [illegible]
في [illegible] بعد كلام [illegible] المتعلقة [illegible]
النفي [illegible] الوقت مطلقا [illegible] ان يكون موجودا او موهوما [illegible] فرض وقت قبل [illegible]
[illegible] تخصيص [illegible] في وقت الحدوث [illegible] المحقق الدواني [illegible]
الموهوم [illegible] قبل وجود العالم [illegible] من المتكلمين [illegible]
وانت [illegible] ان القول بالزمان الموهوم [illegible] عند المحقق [illegible]
فيه [illegible] عند [illegible] دون [illegible] القول به [illegible]
لا يذهب عليك ان كلام الامام [illegible] وبداهة [illegible] حركة الفلك
ولذا [illegible] والشهور والايام والدهور [illegible] العدم [illegible]
والاوقات وزوال [illegible] المستمرة [illegible] العالم [illegible]
الحركة المستمرة [illegible] الا ان [illegible] والاوقات [illegible]
الملك

والسابق [illegible] من الكتاب والسنة [illegible] من اقوال الفلاسفة في وجه [illegible] عقلا وما يجوزه [illegible] المتواتر [illegible]
فيه [illegible] تجويز [illegible] انقلاب العقول [illegible] فيكون [illegible] ذكره
الطريق [illegible] التقدير [illegible] الامور [illegible] قبل حدوث العالم [illegible]
زمانا [illegible] الواجب [illegible] العالم [illegible]
[illegible] من دون [illegible] بان الزمان الموهوم [illegible] حدوث العالم [illegible]
بان الزمان الموهوم [illegible] الفلاسفة [illegible] تقدم [illegible] العالم [illegible]
والازم [illegible] قدم العالم [illegible] التقدم [illegible] التقدم [illegible]
بان [illegible] القدرة [illegible] الحق [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] قدم العالم [illegible] القول [illegible] العالم [illegible] الاخبار المتواترة
[illegible] في شرح [illegible] الصحيفة [illegible] من ضروريات الدين [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] التوحيد والعدل النبوة والامامة
[illegible] يقول بقدم العالم [illegible] في الدنيا والآخرة [illegible]
[illegible] في ذلك [illegible] الكفار [illegible] الاجماع [illegible]
الدين [illegible] في الدنيا [illegible] الكفار [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] حدوث [illegible]
[illegible] الاصول [illegible]
[illegible] القول [illegible]
[illegible] الاجماع المتواتر [illegible] حدوثه [illegible] الاجماع [illegible]

قطعيا [illegible] المعلوم [illegible] كما قاله [illegible] الحسن [illegible] او بالاخبار المتواترة
[illegible] كما قاله [illegible] قول بعض [illegible] ان المراد [illegible]
مطلق [illegible] في الاحتجاج [illegible] ذلك [illegible]
[illegible] الاشياء [illegible] لا يعقل [illegible]
[illegible] ولكن [illegible]
ولو كان [illegible] ذات [illegible] صفة [illegible] العالم قديم بالذات
[illegible] الاصحاب [illegible]
[illegible] الدهر [illegible] كل حادث
بالحوادث [illegible] الدهر [illegible]
[illegible] الذات [illegible] الاحتجاج والقدم [illegible]
بحدوث الذاتي او الدهري [illegible] بالذات [illegible]
[illegible] القول [illegible] التقدير [illegible] بالحدوث
[illegible] التقدير
[illegible] مسبوقة بالعدم
[illegible] القدم [illegible] ذاتية [illegible]
الحدوث [illegible] ذاتي [illegible]
[illegible] عبارة [illegible] ذاتي [illegible] عبارة [illegible]
عدم [illegible] التقدير [illegible] الحدوث الذاتي [illegible]
[illegible] الليل والنهار [illegible]
[illegible] الحدوث الدهري [illegible]
[illegible] الموهوم [illegible]
[illegible] المراد [illegible]
[illegible] المتكلمون [illegible] التقدير [illegible]
[illegible]

[illegible]

اذ لو قيل بان [illegible] اثبات [illegible] الواجب [illegible] المليون [illegible]
القول بالحدوث الدهري [illegible]
[illegible] الحدوث [illegible]
[illegible] المتكلمين [illegible] بالحدوث الذاتي [illegible] اثبات
[illegible] العقلاء [illegible] لا نقول ان العالم [illegible] مسبوق بالعدم [illegible]
[illegible] المتكلمين [illegible] ان العالم مسبوق بالعدم [illegible]
[illegible] العالم [illegible] مسبوقة بالعدم [illegible]
القول [illegible] العالم [illegible] بالذات [illegible] عن عدم [illegible]
مطلق والعالم [illegible] مسبوقا بالعدم [illegible] مسبوق بالعدم [illegible] تقرر هذا فنقول
[illegible] الفريقان [illegible] العالم [illegible]
[illegible] ذاتيا قلنا ان نقول [illegible] ذاته [illegible]
[illegible] موجود في [illegible] القوة [illegible]
في مرتبة ذاته [illegible] مسبوقا بالعدم [illegible]
[illegible] مسبوقا [illegible] العدم [illegible]
لا يجوز [illegible] الموهوم [illegible]
[illegible] القدماء [illegible]
[illegible] العالم [illegible]
[illegible] المتولدة [illegible]
[illegible] القدم والحدوث [illegible]
في مرتبة الذات [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible]

فلا يكون كذلك بل يكون وجوده متعلقا بوجود ما تقتضيه تقدم عليه تقدما ذاتيا وهو ايضا يعيّنه وبعد ارادة الفاعل القول

ثم لف السؤال عن علة التامة ما لم يكن له بديل سبق الحاصل ما فرده هذا النقود الذي عليه [illegible]

القول بالحدوث الدهري على ما قررنا وهو الاظهر في الشرع الانور لان الآن الموهوم ما كان امرا موجودا [illegible]

الزمان وعليه مدار العدم العالم وكان قديما زمانيا كان كما مرّ من اثبات [illegible]

كونه مسبوقا بعدمه [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وقد فصل الكلام فيهما انهما في اتفاقهم على ان لا يكون للحوادث الذاتية شقفا عليهم من المفردات الجلالية في اقامة
ان بقية بلفظ البعض لما فيه من الخلاف لتشبه ان يكون هذا ايضا مرادا لحمد السيد الامام المحقق بعدما قال
لا يجوز ان يكون للحوادث التي تنازع فيه هو الحوادث الذاتية لا تفاق الملي على الحوادث بعد الخوض ان كلا
مطلق بلا نزاع في ذلك كثيرا الا انه لم يلتفت لاتفاقهم جميعا او كلا او انما هو ذلك ما يفيد استغراق الافراد
واستيعابها لجميع ما لديه فيهم فيجوز ان يكون مراده الكرام المعتمدين بهم ان كونه الخلاف او حمل التعريف
على العهد او على حب التقييد مهملا لا يميز ذلك كما اورده عليه المورد وحو انقل كلام المنقول العقول وحمل
نقول ان الملك فيجوز ان يكون كلامهم في الحوادث الذاتية وكونه متفقا عليهم وان كان بعض الاختلاف
الا ان الطاليس ما شاكل من حيث ان المناظرين في كلامهم وعدم فهمهم ما مرادهم من المحقق العالمين في جميع
الريثين بين الطاهر ما ليقدم به التفحص انه قد كان الكلام في الحوادث الذاتية والمناظرة فيها بين
بينهم فلعله ذهب بعضهم الى القدم بذلك المعنى ايضا ما لا يقع له كثير الخلف والكلام لو اذا كان قابلا للتوجيه
بان يكون له محمل صحيح واجب حمله عليه وفي القريب انه انسب القول بان لا الوهم والحدوث الفرع
للمتكلمين مطلق والمتقدم لم يقولوا به لا صرح بذلك والده السيد وهو قد نقل في اوامل حاشيته
الطويلة وكذا المفردات الجلالية في كلامه الى انج ذكره مصرحا به فلما جاز اطلاق المتكلمين على
الكرام عند اهل العلم اقلهم الخيرين المعتمدين بهم الاشاعرة الفائقة الذين هم اراذل الناس ورذائل الخير
اطلاق الملك ايضا على الكرام المعتقدين بهم الذين هم افاضل الناس عقلا والا فما الفرق بين
الاطلاقين ولم جاز احدهما وامتنع الآخر فيقيس ما حرر ادرك الاحتراز على ذوي الطبقة والتزيين
عليهم بعدم تحره وتصعد واطلاعهم على اقوال قدماء الملكاء فلا ريب بل هو الذي لي ريق نفسه الا
التمييز بالعلم الثالث وحقيق بذلك فانه والحكماء رتبة وان تافوا منهم احدا وكيف
يتوهم من له ادنى معرفة بكلام السيد الماجد وتبحره في العلوم ومهارته في الفلسفة والكلام انه
لم يقف على مناظرة اولئك الا في الحوادث الذاتية وكلامهم فيه ودلائل بعضهم
لا تكون الا قديما بالذات مع شهرته بينهم وشيوعها حتى انه قد ذكر في المختصرات فضلا عن
المطولات

معارفو

مح

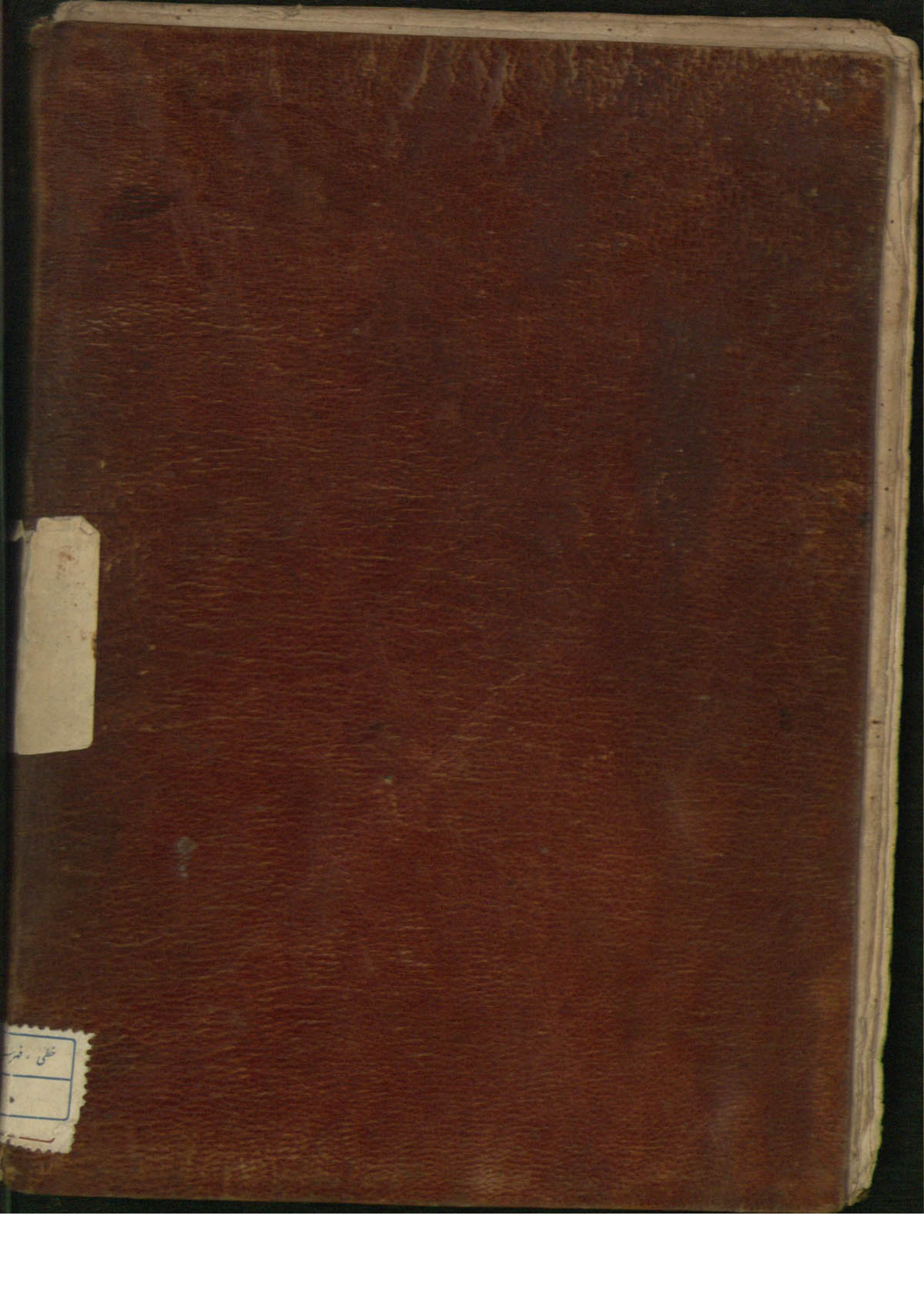
المطولات متفرقة فان قلت على القول بالحدوث الدهري لم لا يجوز ان يكون الكلام عن قوم كرا يارى الاله ولم يتيسر فخلفه
من كونه مع الحوادث في ذاته وصفاته الا زمانا في ذاته قلت لقصوره وعدم قبوله الوجود الا فيها فكونه
تخلفه عنه فانه متحقق ذاته وتقدسه عن البنية بتاخيره تعالى في الافاضة في ذلك الا ان تخلف المعلول
عن مرتبة ذات العلة من نقصان جوهره عن قبول الوجود في تلك المرتبة وهذا ذلك التيسير قولهم ان العالم لم يكن
ممكنا بقي ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه والا لكان من طرف التاثير والقدرة اذ الوجوب والامتناع
يجيئان ومرادهم انه لا يعرض من ذزلية الكلام ان العالم امكان ازلية اذ لكان ازلية الشيء انما يكون
ان لو كان امكانه الوقوعي ازليا الا يرى ان الحادث بشرط كونه حادثا امكانه ازلي وليس ازلية
ممكنة لا كاية ازلية للحادث من حيث انه حادث فلا يكون الا الذاتي تحقق الشيء لما الازل فقد
انقلب دون الوقوعي فهو قديم فما زال الاتي من جهة وهو ممكنا وجد فقد تاخر في الافاضة اذ
تميز في الذات بل لا تخلص المعلول عن علته التامة ولا تشكل وكون الشيء ممكنا بالامكان الذاتي الكونه
يجب ان يتحقق بذات الاله والعلم لا يوجب كونه ممكنا بالامكان الوقوعي فاقام الفاضل
المراد من ان ربط الحادث بالقديم لا يتيح الا بتغير لا بالان الكهرم ما لا ارتباطه بين العقول
به لا يتيح هذا الربط الا بالتزام التسلسل فانهم لما قالوا بان الحوادث الا ذوات في وقت الحوادث انما
كان بواسطة الارادة الى آخر العلم بالاصلح فورد عليهم ان ترجيح وقت خاص باعتبار العلم بالاصلح لا يعقل
الا اذا كان لذلك الوقت خصوصية باعتبار كونه مما توقف وجوده على حضوره ونقل الكلام الى
وجوده من التسلسل فالمورد في بعض فوائده هذه الشبهة قوية على قدم العالم لا يمكن الا بالقول
بان الوهم والتزام التسلسل على التعاقب اما مطلقا او فيه لعدم وجهه وقيد انه لما كان امر النفس الى
وكان لم يقف الجزئيات المتعاقبة كان التسلسل في امر النفس امرا لا في امور اعتبارية كما انه
وان كان على التعاقب اني يجوز في النفس فكيف يجوز التزامه والعرفان من القوم بعدم الجواز الا
بمواضع التصريح برجحه وعدم جوازه وكونه من النفس امرا مقتضيا لحدوث الحادث مع دون آخر

فقد علمت مرض من ارادته على السيد في مقام رد دلالته على ابطال القول بعد الان وما ذكره ايضا القائلين
بل لا يمكن دفعهما من القول بالحدوث الدهري الى آخر ما ارادوه الطوسي وانه الحوادث بقضائه تقدمها
عليه وتقدمه فيه وفي تحقيق مذهب واثر لا يقول به احدهم من الآن في مقام الجواب عن الايراد انما غيره
فتدبر فانه دقيق وبذلك تحقيق ورد الى التوفيق وانما ما افاده الفاضل المحشي بقوله ولا ان
في بعض حواشيه على العقد بقوله ولكن انه لا يمكن في ايراد الحادث عن القديم عن الزام التسلسل على التعاقب
التعاقب وان براهين ابطال التسلسل لا يبطل ما ادعاه الملكاء ومما ادعاه في الحكم بانه شامل وهو ان
الحركة السرمدية المستمرة تقوم للجسم وان لا مدعل ادعاه المكلف بقضيه فعندنا انه ليس بلازم لجواز
ان تكون هناك امور متعاقبة غير متناهية ويلزم ان يقوم غيره ثم ان كل موجود يكون ماهية حادثا
ايضا ولم يكن الى ما لا قدم النوع المحفوظ بتعاقب الكائن المتصل قلت لا يسلم ان الاجماع منعقد على ما
على ما ذهب صاحب المحاكمات وبعض السيد المحقق واتبعهم فعندنا انه وغيره من المتعاقب والقائلين
بوجه الطبائع في الاعيان الا ذوات مرجعهم بالذات تجعلها الكائن والموجودات بما
تحت دائرة فلم يرى الى جعل العلى الطبيعي التي تجيئها الا بالعرض والحق بالتبعي ما زد ولو
وتحقق الارادة الراجحة صفة ثم ما لم يرد الالقوم فقد زال الشك بين المعلقات
الفاعلات التي هما يعقبهم والحدوث انما هو باعتبار الكل والتي لا وجه لهم في الآخر
ثم ان التعاقب فعلهم لا يرون منه ان جميع الموجودات حادث فلا يرجح قديم غيره قال
ابطال التسلسل لا يتصور في قطعي لا انما نعاية فيه ان برهان
البطل التسلسل لا تنضاف وغيره يبطله ما ادعاه المتكلمون لكونها متعاقبة تعنها بل
وتبعها

وتبعها مسبوق بالحادث الا فرض وجوده الملك الجزئي الشاهد موصوف بالمسبوقية اذ من جملة ما في ان تواحد وهو قال
وان الاجماع منعقد على حدوث العالم بجميع ما سواه كما يدل عليه سنده المشهور كان ولم يكن معه شيء وما الى
مجراه فيجب القول الطبيعي في الاعيان وكونه قديما باقيا فيه ومن وجهه ينقضه انه تكابرة في مقام البرهان على وجه
يناقض ما نقل المتكلمين كالمحقق الطوسي وغيره الاقوامين لا وجه فيها فتوجه كلامهم بذلك مع
مخالفته الامر نفسه توجيها بالاقرار وان تلك الحوادث الجزئية الشاهدة المتعاقبة لو كانت ذات الصحة بعونه
العرض لكانت متناهية لا يكون عندهم اما نفس حادثة بحدوث البدن الجسم طبعي لوجهه فلك الحوادث
المتعاقبة مستلزم اما وجهها ذاتي خيرك لكي افراده كالجسم الطبيعي والجسم قديم متعاقبة مثل ذلك
الحوادث وان مجموع تلك المتعلقات امور تحت عليها ايضا فيه غير صحيح وان تكون كلا بعض
من الحاكي النوع مسبوقا بالحادث اما الغاية فيكون جميع الموجودات حادثا باطل ببرهان التضايف
كما سبق فتامل جيدا فان هذا المقام يحيط لما يلق باطراف الكلام تتميم نفهم فيه القدر المعروري في الدين
والذي يجب ان يكون عليه من كان من الملين هو القول بحدوث العالم بجميع اجزائه فان ما صد ذلك من شيء يكون اثر
والعالم يجب اثباته بالدليل القطعي لا بالتبعية لما هو حدوث الاجسام لكنه ثبت بالاجماع والاتفاق الذي
لما المعتمد ان فيما لا سبيل للعقل اليه فكون البعض من ازلية قديما واسطة ارتباط الحادث بالقديم غير ثابت بالدليل القطعي
ومما لا يكون ثابتا به اذا كان مما للعاهد ايضا الاجماع والاخبار فهو باطل ولا يتوقف على تجويز الباطل على محل الكمال
ولا في نظر لان امكان حدوث ذلك والاجسام كلها والنفوس المتعلقة بها بعض او كل الممكنات امثل حال القرائن
وظهر ان العلم سابقا ايضا فلك والا لزم ان قدم ما ثبت حدوثه او كشف التصريح عن الآثار والاخبار
بناء قول المحقق الطوسي ووايطه من فصول والقول بجواز ان لا يكون الواجب للاثر على سبيل الايجاب بحراد قديما
فلا يرى حيد العالم الخالي بالقدرة والاختيار شيء باب ذلك القديم القادر المختار اذ في نحو
والقديم الواحد بالاختيار والقول على ما تقرر عندهم لا يكون اثر من علته على ان ذلك القديم المختار
ممكن والكل على ما تقرر لا يكون الا المكنا مشوها ان جاز ان يكون واسطة في الايجاد لان الازم ان يكون باليهم من ما يقوم

[illegible]

يفيد او جه فان كل ممكن بما هو ممكن من حيث ذاته لا يكون الا بالقوة ثم كونه اي اخراجه من القوة الى الفعل بالعدم افادة في الوجه
بمثابة الفعل تحصيله [illegible] ان يكون موجد الجواهر والاعراض الفاعل [illegible] ثبوت الموجد [illegible] منهما وما هو الا الواجب
فبان ان الله قديم في الوجود لا بالذات ولا بالان الا واثر [illegible] وان الكرسي [illegible] بعد تردد [illegible] شايع و[illegible] المعقول
القديمة في مباحث الجواهر جزم بما شاع في الالهيات وفوق هو الكلام [illegible] على تقدير [illegible] العقول [illegible]
بين الواجب وان لم [illegible] اهل الحق ان الواجب لا يصدر عنه الا الواحد وذلك [illegible] ان يكون عقلا [illegible] عن النظر
فيما ذكره ابن سينا في الالهيات [illegible] الدليل يفيد [illegible] الصورة والدليل على الشايع [illegible] قال [illegible]
الذات [illegible] بين الواجب وان لم [illegible] لا دليل يفيد وجوب قدمها [illegible] النفس [illegible] ان يكون [illegible] العقول
على اثبات [illegible] الشايع مطلقا قديما كان او حادثا والا فلا دليل النقل [illegible] المحقق الطوسي بقوله اما العقل [illegible] دليل
العقد [illegible] على اقسام [illegible] القديم [illegible] ان النقل [illegible] اجماع الانبياء والمليين والآثار
قدم [illegible] من اخرج [illegible] العالم [illegible] فكيف يقول لم [illegible] الدليل على [illegible] العقلاء [illegible] الشرع [illegible]
عبارته المنقول [illegible] النكرة في سياق النفي يفيد العموم [illegible] الدليل النقلي [illegible] نقل [illegible]
وجه [illegible] ان وجه القديم [illegible] بين كلامه لان مراده بالواسطة او [illegible]
[illegible] العقلاء [illegible] معقولة كما [illegible] احد المقدورات [illegible] حدوث العالم
العلوم [illegible] الى [illegible] القائم [illegible] فنقول [illegible] اطراف
الايمان لحدوث العالم على [illegible] والاقتداء [illegible] اجماع المليين [illegible]
عن الحقيقة والكيفية [illegible] بحدوث [illegible] ان [illegible]
بالحدوث [illegible] الى [illegible] ذلك [illegible]
الولد [illegible] ذلك [illegible] التفتيش [illegible]
بعد [illegible] المنكرين [illegible] الفلاسفة [illegible]
[illegible] في البداية والنهاية
[illegible] رسالة [illegible] النهاية


خطی